دراسات إسلامية

١

أبو بكر الجصاص



الإجماع

دراسة في فكرته من خلال تحقيق "باب الإجماع"

تحقيق ودراسة
زهير شفيق كبّي

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الإجماع

الطبعة الأولى
1413هـ - 1993م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680 -21665 LE M.A.J.D

الاهداء

الى والدتي ووالدي...

حب وعرفان...

زهير كبي

تمهيد

قال إمام الحرمين في غياث الأمم[1]: «على **الإجماع** مدارُ معظم الأحكام في الفَرْق والجَمْع، وإليه استناد المقاييس والعبر، وبه اعتضاد الاستنباط في طُرُق الفِكر».

بيد أنْ هذا ليس كل شيء فيما يتصل بالإجماع، فعبارت إمام الحرمين تتعلق بالأحكام الفقهية والتشريعية. في حين أنّ الإجماع في التيار الفكري الإسلامي السائد هو الفلسفة الكبرى للاجتماع الإسلامي كلّه. فقد اعتبر القرآن الكريم «سبيل المؤمنين» الأجدر بالاتّباع، واعتبر رسولُ الله صلوات الله وسلامه عليه «الجماعة» العاصم من النار، والمؤدّي إلى النجاة في دار القرار، أضحت المسألة جلية الوضوح في مقام توجّه الأمّة واجتماعها في الأمور كلّها.

وغنيّ عن البيان أنّ المقام الرفيع الذي احتلّه الإجماع واقعاً وتشريعاً في قلب الإسلام يُسوِّغُ المصير إلى دراسات مستفيضةٍ في شتّى مناحيه ومسائله التفصيلية. ولا يتعلّق الأمر بالماضي التشريعي أو الاجتماعي أو السياسي لجماعة المسلمين فقط، بل يتعدّى ذلك إلى التفكير في مستقبل الإسلام والمسلمين انطلاقاً من الأهداف الكبرى للإجماع، ذلك المبدأ العَقَدي الذي اعتبر الأمّةَ مصدراً تشريعياً متحركاً عبر العصور في المكان والزمان. إنّ الأمّة الإسلامية تملك عن طريق إجماعها مصائرها بيدها في تنظيم شؤون حياتها، والتخطيط لمستقبلها

---

(1) غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، قطر، مطابع الدوحة، 1400هـ (ص 45).

الاجتماعي والسياسي والتشريعي مسترشدةً بالقرآن والسنة اللذين أعطياها حقَّ التشريع عن طريق إجماعها، فجعلا تطورها وتجديدها ممكنين بضمانتهما، وضمانة استحالة اجتماع أمة محمدٍ على ضلالة.

بيد أنّ ضخامة الموضوع المطروح لا تسمح بمعالجته دفعة واحدة، لذلك حاولت هنا استناداً إلى باب **الإجماع** من كتاب «الفُصول في الأُصول» لأبي بكر الجصّاص (305 - 370هـ = 917 - 980م) أن أدرس الإجماع الفقهي بالذات دون أن أُهمل التعرف للإجماعات الأخرى دون التركيز عليها.

زهير كبي

الفصل الأول

نشوء فكرة الإجماع

أذن الرسول ﷺ لأصحابه - رضي الله عنهم - وهو بين أظهرهم بالاجتهاد، فكانوا ينظرون في المسائل في حضرته وغيبته[1]. ولم يكن يعنِّف أو يلوم مخطئهم، وذلك ليكون لهم دربة على ما يستجد من مسائل بعد موته. يقول ابن القيم: «وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ...».

ولما كان علي رضي الله تعالى عنه باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال كل منهم: هو ابني، فأقرع عليٌّ بينهم، فجعل الولد للقارع، وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ [ذلك][2] النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي - رضي الله عنه ....

واجتهد الصحابيان اللذان خرجا في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا، ثم وُجد الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوبهما وقال

---

(1) جاءَ في الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ط أولى 1396هـ، أن أسماء القضاء في عهد الرسول ﷺ مما رواه الطبراني «برجال الصحيح عن مسروق قال: كان أصحاب القضاء من أصحاب رسول الله ﷺ ستة: عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري» (1 /166). وفي رواية أخرى: «كان الذين يفتون على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة من المهاجرين وثلاثة من الأنصار: عمر وعثمان وعلي وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت» - 171) (1 /170 وهناك غيرهم أيضاً بروايات أخرى.

(2) ساقطة من الأصل، أثبتناها لتمام المعنى.

للذي لم يعد: «أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك» وقال للآخر: «لك الأجر مرتين»[1].

وقد كانت أدلة الأحكام فيما يرجعون إليه في عصره ﷺ ثلاثة: القرآن، والسنة، والرأي، وهو الاجتهاد بمفهومه الواسع. وهذا ما ورد في حديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ حين سأله رسول الله ﷺ: «كيف تقضي إن عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدري، فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسوله»[2]. وربما اعتبر هذا الحديث أساساً في الإذن بالاجتهاد في عهده ﷺ.

عصر الصحابة

أما بعد وفاته ﷺ ـ فكانت إذا وقعت الحادثة ينظرون في كتاب الله، فإن لم يجدوا حكمها التمسوا ذلك في أحادث الرسول، فإن لم يجدوا (وهنا يظهر الخلاف بطريقة الاستدلال مع العصر السابق) جمع الخليفة كبار الصحابة وحفاظهم فيشاورهم في الأمر، فإذا اتفقوا على أمر كان الرأي الجماعي هو المرجع، وإلا حسم الخليفة الخلاف. وهذا ما يتضح من قول أبي عبيدة معمر بن المثنى البصري[3] في كتاب القضاء: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر

---

(1) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، راجعه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، (1/ 203 - 204) 1973.

(2) مسند أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثانية 1973م، عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص (230/5 و 236 و 242) وانظر سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث السجستاني، مراجعة وضبط: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر،بيروت، لات (3 /303) وقد فسر ابن القيم الرأي بعدة تفسيرات وبين أقوال العلماء والفقهاء والصحابة فيه، وبين كذلك تقسيمات الرأي وما هو المحمود منها وما هو المذموم، وذلك في كتاب إعلام الموقعين عن رب العالمين (1 /53 - 85).

(3) هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء، البصري (110 - 209هـ = 728 - 824م) أديب لغوي نحوي نسابة عالم بالشعر، هو أول من صنف في غريب الحديث، كان أعلم من الأصمعي. قيل إنه كان خارجياً إباضياً وقيل كان شعوبياً، وقيل إن أباه كان يهودياً، أخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو حاتم وغيرهم كثير. له من التصانيف ما يقارب مائتي تصنيف منها: «مجاز القرآن» و«غريب القرآن» و«أخبار قضاة البصرة» وفي وفاته خلاف (أنظر ترجمته في تاريخ بغداد 13 /255 - 258، وتهذيب التهذيب 10 /246 - 248، وبغية الوعاة 2 /294 - 296، وطبقات المفسرين للداوودي 326 - 2 /328، وشذرات الذهب 2 /24 - 25، وكشف الظنون (2 /1351).

في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيهما ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ **جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به**... وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأله له كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا **جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به**»[1].

وهكذا يظهر لنا اعتبار الإجماع عند الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، وهو موافق للإجماع الذي عرفه بعض الأصوليين من اتفاق المجتهدين فقط وليس جميع الأمة، وإنما الأمة تبع في الحكم، فعليها فقط الاستجابة للحكم من غير أن تخالف إلا إذا عرفت لذلك دليلاً.

ولم يُلغَ، بعد هذا، القياس، ولا حتى الرأي، فقد قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في خطابه المشهور إلى أبي موسى الأشعري: «... فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان، ثم الفهمَ الفهمَ فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق...»[2]. والملاحظ من هذا النص أنه لم يذكر الإجماع، بل ذكر القياس والرأي، وذلك أنه لم يكن بالبصرة فقهاء مجتهدون ليكوّنوا نواة الإجماع التي عرفت في المدينة المنورة. فعمر ـ رضي الله عنه ـ منع الصحابة الفقهاء أن يسافروا خارج المدينة إلا لعذر بعد أن يستأذنوه، فقد كان يطلبهم للمشورة والرأي عند كل حادثة، ولهذا كان الإجماع الذي يصدر في المدينة زمن أبي بكر وعمر إنما هو إجماع جميع الفقهاء أو أكثرهم ممن كان يؤخذ برأيهم.

---

(1) إعلام الموقعين (I /63).

(2) إعلام الموقعين (I /86) وانظر بألفاظ مقاربة أخبار القضاة لوكيع، عالم الكتب، بيروت، لات (I /283 - 284).

ويعتبر كتاب عمر لشريح[1] القاضي أوضح ما ورد في هذه الحقبة عن الإجماع، يقول فيه: «إذا جاءك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنّ رسول الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يسنه رسول الله فاقض بما **أجمع عليه الناس**، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ولم يتكلم به أحد فاختر أي الأمرين شئت، فإن شئت فتقدم واجتهد رأيك، وإن شئت فأخره ولا أرى التأخير إلا خيراً لك»[2]. وفي رواية أخرى «... فاقض بما **يجتمع فيه رأي المسلمين**، فإن أتاك ما لم يجتمع فيه رأي المسلمين...»[3]. وليس لعلي - رضي الله عنه - رأيٌ مخالف في ذلك، فقد روى عنه عَبيدة السلماني القاضي التابعي[4]، قال: «أرسل علي إلي وإلى شريح: اقضوا كما كنتم تقضون فإني أبغض الاختلاف»[5] وفي رواية أخرى عن عبيدة السلماني أيضاً، قال: «قال علي: اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الاختلاف حتى يكون للناس **جماعة**...»[6]. وكتاب عمر أهم وأوضح النصوص في كون إجماع الناس حجة بعد الكتاب والسنة عند كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكرنا من النصوص، أن الصحابة كانوا دوماً يحضون على الجماعة في الرأي ليتم الإجماع على مسائل الشرع، خوفاً من الفرقة إذا تعددت الآراء، وهذا واضح من معاتبة عبيدة السلماني للإمام علي في بيع أمهات الأولاد، قال الإمام علي - رضي الله عنه -: «اجتمع رأيي ورأي عمر - رضي الله عنه - في بيع أمهات الأولاد أن لا يُبَعْنَ ثم رأيت بيعهن، فقال له قاضيه [أي عَبيدة السلماني]: يا أمير المؤمنين، رأيك مع رأي عمر في **الجماعة**، أحبُّ إلينا

---

(1) ستأتي ترجمته في تحقيق المخطوطة.

(2) و (3) أخبار القضاة لوكيع (1 /190) وانظر إعلام الموقعين (1 /62).

(4) هو عبيدة بن عمرو وقيل قيس السلماني المرادي (... - 72هـ = ... - 691م) كوفي ثقة من القضاة التابعين أسلم باليمن زمن فتح مكة، لكنه لم ير النبي ﷺ، هاجر إلى المدينة زمن عمر، وكان يوازي شريحاً في القضاء. عدّهُ ابنُ المديني في الفقهاء من أصحاب ابن مسعود، وعَبيدة - بفتح العين - (انظر ترجمته في أخبار القضاة 2 /399 - 403، والكاشف 2 /242 وتهذيب التهذيب - 285 7 /84، واللباب في تهذيب الأنساب 2 /127، وشذرات الذهب 1 /78 - 79).

(5) أخبار القضاة لوكيع (2 /399).

(6) المصدر السابق.

من رأيك وحدك في الفرقة»[1].

وقد ذكر ابن خلدون أدلة الأحكام على عهد الرسول ﷺ بأنها القرآن والسنة فقط، أما على عهد الصحابة فالقرآن والسنة، ثم يقول: «... وتعينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار، ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند، لأن مثلهم لا يتفقون عن غير دليل ثابت مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة دليلاً ثابتاً في الشرعيات، ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك»[2].

الإجماع في العصر الأول

يتضح لنا بعد هذا العرض المقتضب أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يسعون إلى الإجماع بطريق الشورى واستخراج آراء الفقهاء الذين عدوا من المجتهدين في ذلك العصر، وذلك بعد أن تنال المسألة قسطاً وافراً من البحث عن الأدلة السمعية، فإذا عدِموا هذا الدليل أخذوا بآراء الفقهاء وذوي الرأي، فإذا اجتمع رأيهم اكتفوا بهذا الإجماع كما يتضح من الأدلة الشرعية عند أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ.

والذي يتضح من النصوص التي أوردناها أن الإجماع الكامل وهو معرفة جميع آراء الفقهاء والمجتهدين صراحة في المسألة لم يقع في عهد الصحابة، وذلك أنه رغم الإقامة الجبرية التي فرضها عمر ـ رضي الله عنه ـ على الفقهاء في خلافته كان هو بنفسه يرسل القضاة الفقهاء إلى الأمصار ليحكموا بين الناس، كإرساله أبا موسى الأشعري إلى البصرة مثلاً ليقضي بين الناس، وهو الفقيه الذي يعد أحد الفقهاء في عصر الرسول ﷺ، ولم يكن يستخرج رأيه، أو أقل ما يقال لم يعرف أنه استخرج رأيه، في المسائل التي عرضت لعمر والتي لم يعرف لها حكماً لا من كتاب ولا من سنة.

---

(1) أخبار القضاة (2 /399).

(2) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لات، (1 /453).

ولهذا يمكن أن نقول أن الإجماع الذي كان على عهد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ هو إجماع الفقهاء حاضري مركز الخلافة، أما من سواهم من الفقهاء والمجتهدين فإجماعهم يكون تبعاً للإجماع الذي صدّق عليه الخليفة وعمل به وأفتى الناس عليه، وإن كان قولهم إن خالفوا يعتد به.

والظاهر من النقول عنهم أنهم لم يسموا ما اتفقوا عليه إجماعاً، إلا ما عرفنا من كتاب عمر لشريح، وذلك أن من روى عنهم لم يذكر لهمْ هذا اللفظ: «أجمع... أجمعوا... إجماع...»، وإنما ذكروا مثلاً أنه قضاء أبي بكر أو أنه قضاء عمر، والحقيقة أن مثل هذه الأقضية كان الخليفتان يستشيران فيها، إلا ما علما به من نص، ولم يكن رأيهما إلا نتيجة لرأي مجلس الشورى أو مجلس الفقهاء، وهنا يعلن الخليفة نتيجة استشارته، فينسب القول إليه.

ولم يذكر الناقلون أنه إجماع الفقهاء على عهد أبي بكر أو على عهد عمر ـ رضي الله عنهما ـ، وإن توافرت في بعض الأحيان أركان الإجماع التي قال بهما الأصوليون. وهذا ما قرره الخضري بك بقوله: «كان الشيخان إذا استشارا جماعة في حكم فأشاروا فيه برأي تبعه الناس ولا يسوغ لأحد أن يخالفه، وسمي إبداء الرأي بهذا الشكل إجماعاً. وكان عدد المجتهدين من الصحابة إذ ذاك محصوراً يمكن استشارتهم والاطلاع على نتيجة آرائهم فكان الإجماع ميسوراً، بذلك كانت مصادر الأحكام في ذلك العصر أربعة:

الكتاب وهو العمدة، والثاني السنة، والثالث القياس أو الرأي وهو فرعهما، والرابع الإجماع. وبالضرورة لا بد أن يكونوا في إجماعهم مستندين إلى نص من كتاب أو سنة أو قياس»[1].

عصر التابعين

لم تمدنا المراجع التي تحدثت عن تاريخ التشريع الإسلامي بالنصوص المبينة للأدلة الشرعية المعتبرة في هذا العصر، لكن المعتمد عبر العصور من الأدلة يؤكد لنا أن الكتاب والسنة لم يكونا موضع خلاف بين الفقهاء، وحتى بين أهل

---

(1) تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري بك، المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1960م (115 - 116).

الفرق الكبرى من شيعة وخوارج وغيرهم. والذي استطعت أن أحصل عليه من نصوص في اعتبار الأدلة ثلاثة القرآن، والسنة والإجماع هي:

أولاً: عن عمر بن قيس، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن ارطأة، أما بعد، فإن رأس القضاء اتباع ما في كتاب الله، ثم القضاء بسنة رسول الله، ثم **حكم الأئمة الهداة**، ثم **استشارة ذوي الرأي والعلم**، وألاّ تؤثر أحداً على أحد»[1]. وهذا نص يحض على اتباع حكم الأئمة الفقهاء الذين أجمعوا على حكم لم يكن فيها كتاب أو سنة، ويحض كذلك على استشارة ذوي الرأي والعلم الذين منهم يبدأ الإجماع ويأخذ طريقه إلى التحقيق.

ثانياً: «عن المسيب بن رافع[2] قال: كان إذا جاءه الشيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمى صوافي الأمر(؟) فرفع إليهم **فجمع له أهل العلم، فإذا اجتمع عليه رأيهم** الحق»[3] وهذا النص واضح في اعتبار الأدلة الثلاثة الأولى عندهم: الكتاب والسنة والإجماع.

وجاء في سنن الدارمي «عن حميد قال: قيل لعمر بن عبد العزيز لو جمعت الناس على شي فقال: ما يسرني أنهم لم يختلفوا قال ثم كتب إلى الآفاق أو إلى الأمصار ليقضِ كل قوم بما **اجتمع عليه فقهاؤهم**»[4]. وهذا نص واضح أيضاً في اعتبار الإجماع في هذا العصر، لكن الذي يظهر منه أنه اعتبر إجماع كل بلد من البلدان، وأنه حجة على أهل البلد أنفسهم. ولم يطلب عمر بن عبد العزيز وهو الخليفة الفقيه إجماع جميع الفقهاء، ولم يتضح السبب في قوله هذا، هل لأن الإجماع المعتبر عنده هو فقط عصر الصحابة، أم أنه رأى استحالة اجتماع جميع فقهاء الأمة على أمر ما لاتساع الدولة أو لاختلاف العقول والاستنتاجات. كل هذا لم يذكره الأصوليون فيما بعد عنه ولا عن غيره في هذا العصر.

---

(1) أخبار القضاة (1 /77).

(2) هو المسيب بن رافع الأسدي الكاهلي أبو العلاء الكوفي الأعمى (... - 105هـ = ... - 723م) تابعي ثقة عابد، لم يرو عن ابن مسعود ولا علي، وإنما رواياته عن مجاهد (انظر المراسيل لأبي حاتم الرازي 207 - 208، والكاشف للذهبي، 3 /146، وتهذيب التهذيب لابن حجر 10 /153).

(3) أعلام الموقعين (1 /84).

(4) سنن الدارمي (1 /151).

لكن الذي يمكن أن نقوله هنا أن الخليفة عمر بن عبد العزيز ربما سعى إلى أول خطوة من خطوات الإجماع، وهي اتفاق قوم محصورين في بلد واحد وبدء العمل به من قبل الجماعة، فإذا عملت به الجماعة ولم يظهر لذلك نكير، ربما يبدأ بالشيوع، فإذا عرفت الأقوام الأخرى دليلهم على هذا الإجماع ربما اتبعوهم، فيصير هذا الأمر مجمعاً عليه في خطوات متلاحقة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن البلاد التي حوت جماعة كبيرة من العلماء في ذلك العصر كانت محصورة في: مكة والمدينة والبصرة والكوفة. أضف إلى ذلك أن الأئمة الذين ترأسوا علم الفقه في هذه البلاد لم يكن أحد يخرج عن رأيهم، بل إن بعض كبار الصحابة كانا يستشيرونهم كاستشارة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ شريحاً مثلاً[1].

ومن فقهاء هذا العصر المبرزين الذين يستشف من كلامهم اعتبار الإجماع دليلاً من أدلة الأحكام الإمام الأوزاعي، فقيه الشام، فقد ذكر له الشافعي في الأم عدة عبارت تُشعر بذلك، منها: «المسلمون بعد لا يختلفون فيه»[2]، و«على هذا أهل العلم وبه عملت الائمة»[3] و«لم يختلف في ذلك اثنان»[4]، و«أخذ بذلك أئمة المسلمين وجماعتهم»[5] و«عمل به أئمة المسلمين»[6] و«أجمعت العامة من أهل العلم على...»[7]. وهذه عبارات وإن لم توضح معنى الإجماع عنده، لكن اعتبار الإجماع حجة عند الأوزاعي يؤكد لنا أخذ كبار الفقهاء في عصره بالإجماع وتعويلهم عليه، لأنه كان يذكر هذه العبارات في معرض الاستدلال والتأكيد على صحة ما يقوله.

الإجماع في هذا العصر

لا نستطيع أن نصور حقيقة الإجماع في هذا العصر، بصفة أساسية، إلا من

---

(1) أنظر أخبار القضاة (2 /189) وما سيأتي من المخطوطة.

(2) الأم لمحمد بن ادريس الشافعي، بإشراف محمد زهري النجار، دار المعرفة بيروت، ط ثانية 1393هـ (7 /337).

(3) المصدر السابق (7 /247).

(4) المصدر السابق (7 /352).

(5) المصدر السابق (7 /355).

(6) المصدر السابق (7 /356).

(7) المصدر السابق (7 /357).

خلال النصين اللذين رويا عن عمر بن عبد العزيز والذي يأمر أولهما بالأخذ بما أجمع عليه الأئمة الهداة، أو عقد مجلس استشاري مكون من أهل العلم ليقرروا الحكم. وثانيهما يوضح اعتبار الإجماع حجة ودليلاً من الأدلة الشرعية.

لكن لا يمكننا أن نهمل، في هذا العصر، النص الوارد عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لشريح، والذي يحثه فيه على الأخذ بما أجمع عليه الناس ولكن كلمة «الناس» غير مبينة لأي ناس، هل هي لأهل البلد التي كان فيها، أم لإجماع الناس حاضري مركز الخلافة، أم لإجماع الناس قاطبة (الأمة)، أم هي فقط لأهل الاجتهاد. لكن الذي يمكن التأكد منه أن شريحاً لم يخالف في ذلك، لأن ما أتاه هو أمر من أمير المؤمنين يجب اتباعه، وأيضاً لم يشتهر أنه عمل بغير ذلك، فيمكن أن نقول: إن أدلة الأحكام عند شريح كانت الكتاب والسنة ثم الإجماع.

والذي يمكننا أن نقوله أيضاً عن هذا العصر، أن فكرة الإجماع بدأت تترسخ في أذهان الفقهاء، وأنه يجب على الفقيه أن لا يخرج عن إجماع الناس أو إجماع بلده إلى الرأي أبداً، لاعتباره دليلاً صحيحاً من أدلة التشريع، إلا إذا لم يستطع عقد الإجماع على ذلك. ويمكننا كذلك أن نقرر أن الإجماع الذي تكلموا عليه هو رأي مجموعة كبيرة من الناس، لما أفاده لفظ «الناس» من كتاب عمر لشريح، ويمكن أن يفيد هذا اللفظ كذلك اتفاق جميع الناس أو اتفاق الأكثرية، ولا يمكننا أن نصرفها إلى الأقل مع مخالفة الأكثر لأنه لا يصير ذلك إجماعاً منهم، فلفظ الإجماع لا يحتمله.

نلحظ هنا أموراً مشتركة بين الإجماع عند الصحابة والإجماع عند التابعين، أهمها أن الإجماع لم يكن يحتاج إلى مستند من كتاب أو سنة، لأنه مع وجود هذا المستند لا حاجة للإجماع أبداً عندهم، ولهذا كانت عباراتهم توضح أنه لا حاجة بتاتاً للإجماع إلا عند فقد الأدلة السمعية من كتاب أو سنة. والأمر الثاني المشترك هو اعتبار أقوال الفقهاء فقط، وقد أوردتها النصوص بألفاظ مختلفة: «رؤساء الناس» و«علماء الناس» و«أهل العلم» و«الأئمة الهداة» و«ذوي الرأي والعلم» و«أئمة المسلمين» وهذه ألفاظ متقاربة المعنى إذا عرفنا أنها وردت في مسارٍ من يؤخذ عنهم الأحكام الشرعية، لأن هؤلاء هم الذين سيقررون ويصدرون الأحكام التي سيتبعها المسلمون في قطر معين أو في كل الأقطار. لكن كتاب عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ خرج عن هذا المسار، فأورد عبارات: «فاقض بما أجمع عليه

الناس» و«بما يجتمع فيه رأي المسلمين» فألفاظه اقتضت العموم والشمول للفقهاء وغيرهم من عامة الناس. ويمكن صرف هذا اللفظ إلى ما صوره الإمام الغزالي من أن ما أجمع عليه الخواص «فالعوام متفقون على الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً»[1]. والأمر الثالث: هو تسمية الإجماع بعد الكتاب والسنة، أي اعتباره الدليل الثالث، وتقديمه الرأي، وذلك في النصوص التي ذكرت الإجماع.

وبعد هذا نستطيع القول أن الإجماع في عصر الصحابة والتابعين لم يكن له غير قاعدتين أصوليتين فقط هما:

أولاً: أن الإجماع هو الدليل الثالث بعد القرآن والسنة.

وثانياً: أنه لا بد لانعقاد الإجماع من معرفة أقوال ذوي الرأي من الفقهاء.

الإجماع

نظرة في منزلته التشريعية والاجتماعية والسياسية

أظهر علماء المسلمين اهتماماً بالغاً بالإجماع، فدرسوا أصوله وفرّعوا مسائله المجملة، ومثلوا لكل مسألة، واحتجوا لها بما تيسر لهم من أدلة، وقارنوا ذلك بمذاهب الفرق الإسلامية، فعرضوا لخلافاتهم، وما ينبني عليها. ثم أظهروا تجديداً في دراساتهم، فعرضوا لآراء سابقيهم، وفصّلوا ما أجمل منها، ثم وضعوا خلاصات هي زبدة جهدهم، فوصل إلينا الإجماع علماً كاملاً متكاملاً.

والعناية هذه إنما نالها الإجماع لتعلقه بأصول الدين، لذلك قالوا بتكفير جاحده، عند بعضهم، ولتعلقه كذلك بأصول الشريعة الغراء، فهو دليل من أدلة الشرع كالكتاب والسنة.

وسأظهر هنا أهمية الإجماع من ثلاث نواحٍ أساسية، هي: الناحية الأصولية، والناحية الاجتماعية، والناحية السياسية.

أولاً: أهمية الإجماع الأصولية

لا خلاف بين الأصوليين أن الإجماع هو دليل من أدلة الشرع بعد الكتاب

---

(1) المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، دار العلوم الحديثة، بيروت، لات (1/ 181).

والسنة، فهو الدليل الثالث كما يلاحظ من ترتيبهم للأدلة، فهم لا يذكرون الإجماع إلا ويسبقه الكتاب والسنة. قال ابن قدامة المقدسي: «الأصول أربعة، كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والإجماع ودليل العقل...»[1].

وقد بين لنا الأصوليون كذلك أهميته عندهم من ناحية أخرى، فجعلوه قوة رديفة للدليل النصي، فإذا كان الدليل ظنياً فالإجماع يقويه إلى درجة القطعية فلذلك يغنينا الإجماع عن البحث عن هذا الدليل وكيفية دلالته: «إذ لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي صدر الإجماع عنه، بل إن ظهر له أو نقل إليه كان أحد أدلة المسألة»[2]. أما إذا كان السند قطعياً فالإجماع يؤكد القطع ويؤكد صحة الدليل كذلك.

وقد جعله الآمدي والغزالي من أعظم أصول الدين، فقالا: «إن الإجماع من أعظم أصول الدين»[3] وللشيرازي رأي مميز في ترتيبه بين الأدلة الأخرى، فقد جاء في **الوصول**: «... إذا ثبت أنه (أي الإجماع) حجة، فإنه يقدَّمُ على نص خبر الواحد وعلى السنة المتواترة وعلى نص القرآن، لأنا نتبين بهذا أنه غير منسوخ، لأنه لو كان ثابتاً لما اجتمعت الأمة على خلافه»[4]. وهذا الرأي وإن كان مبالغً فيه إلا أن فيه وجهة نظر. فلأن الأمة لا يمكن أن تجتمع على خطأ، فما أجمعت عليه يكون دليلاً قوياً، بحيث يصرف النص عن ظاهره إن أمكن، وإلا فيكون منسوخاً بدليل الإجماع على ضده. ولأن الإجماع لا بد له من مستند فيكون ناسخه هذا المستند وليس الإجماع في نفسه.

وهنا تكمن أهمية الإجماع الأصولية، فهو أحد المباحث الأصولية الكبرى التي تتعلق بأصول الدين وهو كذلك استمرارية للتشريع الإلهي عن طريق الأمة، فلذلك هو باب من أبواب الاجتهاد لم يتوقف بتوقّف الوحي الإلهي من كتاب وسنة، بل بدأ بتوقف الوحي الإلهي. فحاجة الأمة الدائمة إلى موقف وحكم تجاه ما

---

(1) روضة الناظر (33). وقارن بالمستصفى (1 /100)، وبالتقرير والتحبير (3 /110).

(2) التقرير والتحبير (3 /110)، وقارن بكشف الأسرار (3 /352).

(3) الإحكام (1 /316). وقارن بالمستصفى (1 /176).

(4) الوصول إلى مسائل الأصول (2 /157)، وخالفه في ذلك الرازي في المحصول (2 قسم 1 /301 - 302). وانظر المعتمد للبصري (2 /518 - 520).

يعرض من مسائل ومستجدات ليس فيها نصّ ظاهر جعلها تخدم هذا العلم وتضع له القواعد والقيود والتفصيلات.

ثانياً: أهمية الإجماع الاجتماعية

انعكس اتفاق الأمة وإجماعها في مسائل من الدين على حياتها الاجتماعية العامة، وذلك بعد وفاة الرسول ﷺ الذي كان المصدر الأساسي والقوة العليا التي جمعت الأمة تحت اسم واحد وشعار واحد: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، تجلى ذلك بإجماع الأمة الإسلامية كلها أنه ﷺ المصدر الوحيد للشريعة من الناحية النصية من قرآن وسنة.

أما بعد عصر النبي ﷺ، فلم تفقد الأمة، بفقدانه، مسوغات اجتماعها، فقد اكتمل الدين، واجتمع الصحابة حول كتاب واحد، وإمام واحد، لكن ما طرأ على المجتمع من تغيرات ومستجدات فتحت باباً للخلاف، إلا أن البذور التي زرعها الرسول ﷺ من الحض على المشاورة، والبقاء ضمن بوتقة الجماعة، وطاعة الإمام، كل ذلك كان يضيق الهوة بين جماعة الأمة الواحدة مما يجعلهم يتخذون موقفاً واحداً تجاه ما يعترضهم من كبريات المسائل فتتحقق الوحدة ويتحقق التجديد.

لقد كانت الشورى التي من خواصها طلب الإجماع والاتفاق على أمر معين سبيلهم إلى توحيد الأمة، فلم يكن الفقهاء والائمة يتعصبون لآرائهم تجاه رأي الخواص والعوام إلا لدليل عرفوه وأدركوا كنهه لم يطلع عليه أحد غيرهم[1]. فلم يكن همهم إلا جمع أكبر عدد ممكن على رأي معين ليكون سبيلاً للإمام في مسار الدولة، وليكون الرأي المختار هو رأي الأمة كلها أو أكثرها، فتكون الأمة هي الحاكمة وهي السلطة الوحيدة. فالإجماع بمفهومه الاجتماعي خطوة عملية في سبيل توحيد الأمة. والخلافات الداخلية ضمن الجماعة الواحدة تتضاءل بالمصير إلى الإجماع[2]. وكان الإجماع، في الوقت نفسه حامي الأمة من الانقسامات الخطيرة خصوصاً في أصول الأحكام الشرعية التي كان لا بدَّ من الاجتماع حولها

---

(1) كما حصل من إضرار أبي بكر على مقاتلة المرتدّين، وكان قد خالفه بعضُ الصحابة.

(2) قارن: الاتّجاهات الحديثة في الإسلام، هاملتون جب، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لات (ص 37).

وإلا تحول الدين إلى دينين والأمة إلى أمتين. لهذا تفتخر الأمة الإسلامية بأن خلافاتها لم تتعد الخلافات في الأمور الفرعية، إذ الأمور الأصولية مكان اتفاق واجتماع بين الأمة الإسلامية كلها.

إن إجماع الأمة في خلافة عمر على أمور ثلاثة لم يكن الصحابة قد اتفقوا حولها، وهي الملكية العامة للأرض، والملكية العامة للفيء، وضرورة متابعة الدعوة (الجهاد)[1] هي أول ما يمكن للأمة الاتفاق عليه لإقفال باب المنازعة بين الناس في أهم ثلاث مشكلات عرضت في أيام الفتوحات المتتابعة، وأنشأت باباً عريضاً من أبواب الخلاف في الأمة الواحدة. فأول ما عرض لعمر ـ رضي الله عنه ـ مسألة قسمة الأرضين التي افتتحها المسلمون من العراق والشام شاور الناس «فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر ـ رضي الله تعالى عنه ـ: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي. فقال له عبد الرحمن بن عوف ـ رضي الله عنه ـ: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما تقول ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كَلاً على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر ـ رضي الله عنه ـ وقالوا: أنفق ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر ـ رضي الله عنه ـ لا يزيد على أن يقول: هذ رأي، قالوا: فاستشر. قال: فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا. فأما عبد الرحمن بن عوف ـ رضي الله عنه ـ فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأس عثمان وعلي وطلحة وابن عمر ـ رضي الله عنهم ـ رأي عمر»[2]. ثم حاول عمر ـ رضي الله عنه ـ إقناعهم برأيه، فرج كثير منهم إلا الزبير بن العوام وبلال بن رباح ـ رضي الله عنهما ـ في بعض أصحابهما. ثم ذكر أبو يوسف أنه أجمع على تركه وجمع خراجه[3].

---

(1) عن الأمة والجماعة والسلطة، د. رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت 1984 (ص 83).

(2) كتاب الخراج، لأبي يوسف، المطبعة السلفية، القاهرة، ط الرابعة 1393 (26 - 28).

(3) كتاب الخراج، لأبي يوسف، المطبعة السلفية، ط الرابعة 1393 (29).

ومن أهمية الإجماع الإجتماعية إيجاد رادع في النفوس بالتقيد بما أُجمِعَ عليه، فبالإجماع يعلم كل فرد من الأمة أن هذا الحكم هو رأيه، وأنه هو أحد مقرري هذا الحكم، فيبعد أن يخالفه. ومن ناحية مقابلة يبرز أهمية وجود المجتهدين في الأمة الذين جعلت أمانة العلم في أعناقهم، ليس هذا فحسب، بل جعل اتفاق حكمتهم هو الرأي الصائب الواجب اتباعه.

والإجماع يلبي حاجة المجتمع الدائمة إلى أحكام شرعية في النوازل، فانقراض العصر، وهو ما لم يشترطه أكثر الأصوليين، من الدلالات الواضحة على إرادة هذه الأمة لأن تكون شريعتها شريعة مناسبة لكل عصر، وسريعة الاستجابة للمستجدات، فمتى ما اتفق العلماء في وقت ما انعقد الإجماع وصار للأمة دليلها الصريح على حكم من أحكام الدين.

والإجماع أيضاً في أحد صوره يقيد الحرية الفردية في اختيار مذهب معين في أمر من الأمور الشرعية. فالقائلون بجواز الإجماع على أحد القولين المختلف فيهما هو تقييد واضح في إلزام الأمة الأخذ بما أجمع عليه، ولأن الخلاف بعد هذا الإجماع، إن وقع من جميع المجتهدين، لا يجوز، وربما يكفر جاحده إذا أسند إلى دليل قطعي. فيكون الإجماع بهذه الصورة المختلف فيها، كما سيأتي، مقيداً للحريات في اختيار أحد المذاهب على التيسير اتباعاً للقاعدة المشهورة «اختلافهم رحمة».

وأخيراً، ربما من الضروري أن نشير إلى أن هناك فرقاً واضحاً بين الإجماع الشرعي الإسلامي وبين الإجماع عند علماء الاجتماع، فعلماء الاجتماع يفترضون وجود خلاف بين شخصين أو أكثر، أو بين جماعتين أو مجتمعين أو أكثر. ويفترضون أيضاً وجود وجهتي نظر مختلفتين أو صراع بين حزبين[1] حتى يتحقق الإجماع، فمع وجود الاتفاق ضمن الجماعة الواحدة لا يعد ذلك إجماعاً وهم بالتالي يعتبرون اتفاق جماعتين أو حتى شخصين إجماعاً، وهذا أمر غير معتبر عند الفقهاء المسلمين والقانونيين المحدثين.

---

(1) معجم علم الاجتماع، بروفسور دينكن ميتشيل، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، ط أولى 1981 (ص 59).

ثالثاً: أهمية الإجماع السياسية

تختلف أهمية الإجماع السياسية عن الأهمية الأصولية والاجتماعية اختلافاً بَيِّناً. فالسياسة تحتاج إلى اجتهاد ومجتهدين في الأمور السياسية أكثر من أي أمر آخر، في حين أن غيرها أكثر ما يعتمد على الشرع والتشريع الإلهي.

لقد كانت السياسة على عهدرسول الله ﷺ مترددة ما بين أوامر إلهية في مسائل أصولية لا يمكن ترك مسارها للرسول ﷺ ليتخذ فيها القرار المناسب. وما بين أمور تركت للرسول ﷺ بمشاورة ذوي الخبرة من أصحابه، ليست في الحقيقة من أصول الدين، وإنما هي مسائل سياسية تتعلق، في بعض الأحيان، بالتكتيكات الحربية العسكرية[1].

فالرسول ﷺ عندما كان يؤمر أن يبادر إلى الحرب، كان لا يتردد في تنفيذ الأمر، لكنه كان يستشير أصحابه فيترك لهم حرية الإدلاء بآرائهم ثم يأخذ من رأيهم ما يرى أن أكثر المسلمين قد اجتمعوا عليه، وأنه كذلك لا يخالف قاعدة شرعية، كما حصل في غزوة أحد حين أراد رسول الله ﷺ ملاقاة كفار مكة وهو محصن بالمدينة إذ أشار عليه أصحابه بالخروج حتى لا يرى العدو أن المسلمين قد جبنوا وضعفوا عن ملاقاتهم، وقد أخذ برأيهم ونفذ ما اتفقوا عليه.

وعند وفاة الرسول ﷺ شعر المسلمون بوجوب اختيار أو تكليف من يخلفه في سياسة الدنيا، «فأسرع الأنصار، قبل دفن الرسول ﷺ، إلى سقيفة بني ساعدة يطلبون الأمر لأنفسهم[2]، أو الشركة فيه مع المهاجرين»[3]، فكان أول

---

(1) كمنزله ﷺ في غزو بدر، ثم قبوله مشورة الحباب ابن المنذر ـ رضي الله عنه ـ في تغيير منزله إلى منزل يكيد فيه لقريش.

(2) للأنصار دليل على أحقية الأمر لهم، وذلك ما قاله سعد بن عبادة: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب. إن محمداً ﷺ لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به إلا القليل ما كانوا يقدرون على منعه، ولا على إعزاز دينه، ولا على دفع ضيم، حتى إذا أرد الله بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة، ورزقكم الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيد المقادة صاغراً، فدانت لرسوله بأسيافكم العرب، وتوفاه الله وهو عنكم راض، وبكم قرير العين، استبدوا بهذا الأمر دون الناس فإنه لكم دونهم» (الكامل في التاريخ 2 /222).

(3) العواصم من القواسم (42).

إجماع سياسي على وجوب تنصيب إمام[1] يقوم بأمور المسلمين بعد انقطاع الوحي، ولم يسمع من أحد من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ مخالفته في ذلك، بل اجتماعهم في السقيفة واختلافهم فيمن يكون الخليفة هو دليل اتفاق على وجوبها من غير خلاف.

وراح بعد ذلك أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح يستدركون أخطر حدث في تاريخ الأمة الإسلامية، فدخلوا سقيفة بني ساعدة، لكي لا يتركوا للأنصار تقرير الأمر، وحتى لا يجتمعوا على شيء قد علم فيه أبو بكر وصاحباه علماً ربما خفي على غيرهم. فكان أن طلب أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ، بعد خطبة وضح فيها أن الأمر لقريش، مبايعة عمر بن الخطاب أو أبي عبيدة بن الجراح فقال عمر: «معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا، أنت أحقنا بهذا الأمر، وأقدمنا صحبة لرسول الله ﷺ، وأفضل منا في المال، وأنت أفضل المهاجرين وثاني اثنين، وخليفته على الصلاة، والصلاة أفضل أركان دين الإسلام، فمن ذا ينبغي أن يتقدمك، ويتولى هذا الأمر عليك[2]؟ أبسط يدك أبايعك»[3]. فبايعه عمر بن الخطاب ثم بايعه الأوسي، ثم أقبل الناس يبايعون أبا بكر من كل جانب حتى ضاقت بهم السكك[4].

ومن الذين لم يبايعوا أبا بكر كذلك: علي بن أبي طالب[5] والعباس بن عبد

(1) يقول الفراء في الأحكام السلطانية: «نصبة الإمام واجبة، وقد قال أحمد ـ رضي الله عنه ـ في رواية محمد بن عوف بن سفيان الحمصي: الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس.
والوجه في أن الصحابة لما اختلفوا في السقيفة، فقالت الأنصار منا! أمير ومنكم أمير، ودفعهم أبو بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ وقالوا: «إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش» ورووا في ذلك أخباراً، فلولا أن الإمامة واجبة لما ساغت تلك المحاورة والمناظرة عليها، ولقال قائل: ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرهم» (ص3). ومنه ما جاء في الإمامة والسياسة من قول أبي بكر للأنصار: إنا لم نأتكم حاجة منا إليكم، ولكنا كرهنا أن يكون الطعن منكم فيما اجتمع عليه العامة» (1 /27). وقال الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذّ عنه الأصمّ» (الأحكام السلطانية ص 5).

(2) يمكن أن نعتبر هذه الأدلة التي قالها عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أدلة أو مستنداً شرعياً، وإن كان قياسياً، على إجماعهم فيما بعد على تولية أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه.

(3) الإمامة والسياسة، لابن قتيبة تحقيق طه الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة لات (1 /16).

(4) تاريخ الأمم والملوك، للطبري، دار القلم، بيروت، لات (3 /209 - 210).

(5) المصدر السابق (3 /202).

المطلب وبعض من رأى رأيهما، أو تعصب للأنصار كالحباب بن المنذر. والذي يظهر من روايات المؤرخين أن أبا بكر حاول، ومعه عمر بن الخطاب، أن يقنع العباس وعلي بن أبي طالب بالمبايعة، ولكنهما رفضا، وإن كان بعض من تابعهما أولاً قد بايع. ثم حاول عمر - رضي الله عنه - إجبار بعض الناس وفيهم علي - رضي الله عنه -، لكن أبا بكر رفض فكرة الإجبار وترك الأمر حتى يكون بالرضى. والذي يرويه المؤرخون أن سبب عدم مبايعة علي والعباس - رضي الله عنهما - هو حجب أبي بكر ميراث فاطمة والعباس - رضي الله عنهما - مما تركه الرسول ﷺ من فدك وسهمه من خيبر. فلما توفيت فاطمة - رضي الله عنها - أرسل علي - رضي الله عنه - إلى أبي بكر: «أن ائتنا ولا يأتنا معك أحد، وكره أن يأتيه عمر لما علم من شدة عمر. فقال عمر: لا تأتهم وحدك. قال أبو بكر: والله لآتينهم وحدي وما عسى أن يصنعوا بي. فانطلق أبو بكر فدخل على علي **وقد جمع بني هاشم عنده، فقام** علي فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً فاستبددتهم به علينا، ثم ذكر قرابته من رسول الله ﷺ وحقهم...»[1]. ثم بايع علي أبا بكر - رضي الله عنهما - في المسجد أمام الناس.

وهناك رواية أخرى للمؤرخين تذكر أن علياً - رضي الله عنه - حين سمع أن أبا بكر جلس للمبايعة في يومه الأول خرج «في قميص ما عليه إزار ولا رداء عجلاً كراهية أن يبطيء عنها حتى بايعه،، ثم جلس إليه وبعث إلى ثوبه فأتاه فتجلله ولزم مجلسه»[2]. ويؤيد هذه الرواية رواية أخرى أيضاً عند الطبري هي: «قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد أشهدت وفاة رسول الله ﷺ؟ قال: نعم. قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله ﷺ كرهوا أن يبيتوا بعض يوم وليسوا في **جماعة**. قال: فخالف عليه أحد؟ قال: لا، إلا مرتد أو من قد كاد أن يرتد لولا أن الله عز وجل ينقذهم؛ من الأنصار، قال: فهل قعد أحد من المهاجرين؟ قال: لا، تتابع المهاجرون على بيعته من غير أن يدعوهم»[3].

---

(1) تاريخ الأمم والملوك (3 /202).

(2) المصدر السابق (3 /201).

(3) المصدر السابق (3 /201).

تؤكد الرواية الأخيرة أنه لم يعد هناك من مخالف، فهي تؤيد انعقاد الإجماع على أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ، وإن كان هناك من بقي على موقفه من مبايعة أبي بكر وهو سعد بن عبادة الذي لم يبايع حتى مات في خلافة عمر، ولم يبايع عمر أيضاً[1]. وربما لم يعتبر العلماء هذا خرقاً للإجماع في هذه المسألة، لأن سعداً كان له مأرب من مخالفته الناس طمعاً أن يلي هو أمور المسلمين[2].

أما الرواية الأولى فهي تؤكد أن الإجماع لم ينعقد على أبي بكر إلا بعد ستة أشهر من وفاة الرسول ﷺ، وذلك بعد أن توفيت فاطمة ـ رضي الله عنها ـ ولم تذكر هذه الرواية موقف العباس من المبايعة، إلا أن هناك رواية لابن قتيبة تؤكد أن بني هاشم بايعوا أبا بكر بعد أن طلب ذلك منهم في الأيام الأولى للمبايعة[3].

وهنا تظهر لنا أهمية الإجماع السياسي، فالتأييد العام للإمام، الذي أراده أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ، هو الذي يعطي الدولة دافعاً حقيقياً نحو التقدم، فليس أقل من أن تحظى السلطة بتأييد أفراد شعبها حتى تستطيع أن تتقدم وتستقر، وهذا ما أراده أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ، فهو حقيقة ليس بحاجة إلى مبايعة جميع الأمة، بعد أن بايعه أكثرها لتثبت له الخلافة، بقدر ما كان بحاجة إلى أن يجمع المسلمين حول كلمة واحدة ورأي واحد. لهذا سعى جاهداً بصحبة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ أن يقنع من قعد عن مبايعته، ولم يرض من عمر إجبارهم على المبايعة، ولهذا جاء في خطبته: «أيها الناس، إن الله الجليل الكريم العليم الحكيم الرحيم الحليم، بعث محمداً بالحق، وأنتم معشر العرب كما قد علمتم من الضلالة والفرقة، فألف بين قلوبكم ونصركم به وأيدكم، ومكن لكم دينكم، وأورثكم سيرته الراشدة المهدية، فعليكم بحسن الهدى ولزوم الطاعة، وقد استخلف الله عليكم خليفة ليجمع به ألفتكم، ويقيم به كلمتكم...»[4] فهو يحاول بهذه الفقرة التركيز على أهمية الجماعة، وأن قوة الأمة بتماسكها ووحدتها.

---

(1) الإمامة والسياسة (17 - 18).

(2) ويؤيد قولنا هذا ما جاء في تاريخ ابن خلدون، قوله: «ولما قبض رسول الله ﷺ وكان أمر السقيفة... أجمع المهاجرون والأنصار على بيعة أبي بكر ولم يخالف إلا سعد إن صح خلافهم فلم يلتفت إليه لشذوذه» (2قسم 2 /65).

(3) الإمامة والسياسة (18).

(4) الإمامة والسياسة (22).

وأخيراً نقول: هل انعقد الإجماع على أبي بكر أم لم ينعقد؟

الروايتان اللتان أوردناهما تؤكدان أن الإجماع قد انقعد، لكن الخلاف بين الروايتين في زمن انعقاد الإجماع، هذا إذا لم نعد خلاف سعد مسوغاً للخلاف، فالرواية الأولى التي ذكرها أكثر المؤرخين تؤكد أن الإجماع لم ينعقد على الإمامة الكبرى إلا بعد ستة أشهر من وفاة الرسول ﷺ، بعد أن دعا علي أبا بكر ـ رضي الله عنهما ـ لمبايعته، ولا بد في هذه المبايعة أن يكون قد شارك في المبايعة كل من حضر ممن لم يكونوا قد بايعوا، ولم يعتدوا برأي من شذ كسعد. أما على الرواية الثانية فيكون الإجماع قد انعقد منذ الأيام الأولى للمبايعة.

ولابن تيمية رأي خاص في الإجماع على الإمامة لم تذكر كتب الأصوليين التي بين يديّ مثيلاً له، يقول: «ولا ريب أن الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين والطائفة القليلة، فإنه لو اعتبر ذلك لم يكد ينعقد إجماع على إمامة، فإن الإمامة أمر معين، فقد يتخلف الرجل لهوى لا يعلم، كتخلف سعد، فإنه كان قد استشرف إلى أن يكون هو أميراً من جهة الأنصار فلم يحصل له ذلك، فبقي في نفسه بقية هوى، ومن ترك الشيء لهوى لم يؤثِّر تركُهُ، بخلاف الأحكام العامة كالإيجاب والتحريم والإباحة، فإن هذا لو خالف فيه الواحد أو الاثنان فهل يعتد بخلافهما، فيه **قولان** للعلماء... **والفرق** بينه وبين الإمامة أن الحكم أمر عام يتناول هذا وهذا، فإن القائل بوجوب الشيء يوجبه على نفسه وعلى غيره، والقائل بتحريمه يحرمه على نفسه وعلى غيره، فالمنازع فيه ليس متهماً، ولهذا تقبل رواية الرجل للحديث عن النبي ﷺ في القصة وإن كان خصماً فيها، لأن الحديث عام يتناولها ويتناول غيرها، وإن كان المحدث اليوم محكوماً له بالحديث، فغداً يكون محكوماً عليه بخلاف شهادته لنفسه فإنها لا تقبل لأنه خصم، والخصم لا يكون شاهداً، فالإجماع على إمامة المعين ليس حكماً على أمر عام كلي كالأحكام على أمر خاص معين. وأيضاً فالواحد إذا خالف النص المعلوم كان خلافه شاذاً، كخلاف سعيد بن المسيب في أن المطلقة ثلاثاً إذا نكحت زوجاً غيره أُبيحت للأول بمجرد العقد، فإن هذا لما جاءت السنة الصحيحة بخلافه لم يعتد به، وسعد كان مراده أن يولوا رجلاً من الأنصار.... **الثاني**: أنه لو فرض خلاف هؤلاء الذين ذكرهم وبقدرهم مرتين لم يقدح ذلك في ثبوت الخلافة فإنه لا يشترط في الخلافة إلا اتفاق أهل الشوكة والجمهور الذين يقام بهم الأمر،

بحيث يمكن أن يقام بهم مقاصد الإمامة... **الثالث:** أن يقال إجماع الأمة على خلافة أبي بكر كان أعظم من اجتماعهم على مبايعة علي، فإن ثلث الأمة أو أقل أو أكثر لم يبايعوا علياً، بل قاتلوه، والثلث الآخر لم يقاتلوا معه وفيهم من لم يبايعه أيضاً»[1].

وهذا الرأي في الإجماع على الإمامة، وإن كان فيه انفراد، لكنه معقول المعنى،، فالتفريق بين الإجماع على الأمور السياسية كالإمامة، والإجماع على الأمور الشرعية لا يحتاج إلى كبير عناء. بالإضافة إلى أنه لم يقل أحَد من الأمة بوجوب انعقاد الإجماع من كل الأمة على الإمام لتصح إمامته.

(1) منهاج السنة (4 /231 - 232).

الفصل الثاني

الإجماع عند الأئمة الأربعة

تعتبر النصوص التي ذكرناها آنفاً والتي تثبت أن الإجماع كان معمولاً به عند الصحابة والتابعين أول محاولات مكتوبة في علم أصول الفقه، لأنها تركز دعائم أربعة في هذا العلم وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ولـم تكن هذه المحاولات هي الوحيدة في هذا المجال، فهناك نصوص أخرى موزعة في الكتب نذكر منها، إضافة إلى ما ذكرناه رسالة مالك بن أنس إلى الليث بن سعد[1]، وفيها حض الليث على وجوب الأخذ بإجماع أهل المدينة وأنه لا يجوز مخالفتهم. ودلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار...**﴾ (سورة التوبة الآية: 100) ثم أورد عدة أدلة عقلية على ذلك. لكن حاجة هؤلاء الأئمة الكبار لقواعد أصولية مفصلة لم تكن ماسة، وذلك لما قاله ابن خلدون عن أصول الفقه: «... واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»[2].

كان أول من كتب في هذا العلم كتابة مستقلة مفصلة، الإمام الشافعي في

---

(1) الليث هو ابن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث الإمام المصري (94 - 175هـ = 713 - 791م) ثقة، ثبت، صدوق، يعد من الأئمة الكبار في عصره حديثاً وفقهاً، كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره. خراساني الأصل قرقشندي المولد، على نحو أربعة فراسخ من الفسطاط. قال الشافعي: ما فاتني أحد فأسفت عليه ما أسفت على الليث وابي ذئب. وقال: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به (انظر تاريخ بغداد 3/13 والنجوم الزاهرة 2/82، وتهذيب التهذيب 8/459، والجواهر المضية (1/416 - 417).

(2) المقدمة (1/454).

كتابه **الرسالة**، فقد أصّل لهذا العلم، ووضع لبناته الأولى، بما لم يسبق إلى مثله. ولهذا سوف نقدم ذكر الاجماع عنده، ثم نذكر الاجماع عند بقية الأئمة الأربعة، وسينال منا الاجماع عند الشافعي تفصيلاً لا نجده عند الأئمة الآخرين.

الاجماع عند الإمام الشافعي

(105 - 204 هـ - 767 - 820م)

مصادرنا عن الإجماع عند الشافعي

تنقسم مصادرنا عن الإجماع عند الشافعي إلى قسمين، أولهما كتبه، وثانيهما: كتب الأصول في مذهب الشافعي وغيره.

أما كتبه فأهمها في هذا المجال كتاب **الرسالة** الذي ذكر فيه أدلة الحجية من السنة فقط، وذكر بعض التفريعات كما سيأتي. ويتبع هذا الكتاب في الأهمية، في مبحث الإجماع، كتاب **الأم**، الذي عقد فيه مناظرة مطولة عن الإجماع وذكر تفصيلات لم يذكرها في الرسالة، إلا أنه لم يذكر فيه دليلاً واحداً للحجية لا من الكتاب ولا من السنة. أما الكتاب الثالث فهو **أحكام القرآن**. الذي استفدنا منه دليلاً من القرآن ليس أكثر.

أما كتب الأصول، فأهم من ذكر آراءه في الإجماع ثلاثة، الوصول إلى مسائل الأصول للشيرازي، والمستصفى من علم الأصول للغزالي، والإحكام للآمدي. وكتابان آخران ذكرا بعض أقوال الشافعي المعتمد لأبي الحسين البصري، والمحصول لفخر الدين الرازي.

أدلة حجية الاجماع عنده

اقتصرت أدلة الحجية عند الشافعي على الكتاب والسنة فقط، ولم يذكر دليلاً من المعقول، فنذكرها كما أوردها هو بلفظه:

الدليل من الكتاب: وله قصة ذكرها في أحكام القرآن: «قال المزني[1] والربيع[1]:

---

(1) المزني: هو اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل المزني أبو ابراهيم (175 - 264هـ = 791 - 878(7)م) صاحب الإمام الشافعي، كان زاهداً عالماً مجتهداً مناظراً محجاجاً غواصاً على المعاني الدقيقة، قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي، له من المصنفات الكثير (انظر ترجمته في طبقات الفقهاء=

كنا يوماً عند الشافعي، إذ جاء شيخ، فقال له: أسأل؟ قال الشافعي: سل. قال: أيش الحجة في دين الله؟ فقال الشافعي: كتاب الله. قال: وماذا؟ قال: سنة رسول الله ﷺ. قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة. قال: ومن أين قلت اتفاق الأمة، من كتاب الله؟ فتدبر الشافعي (رحمه الله) ساعة. فقال الشيخ: أجّلتك ثلاثة أيام. فتغير لون الشافعي، ثم أنه ذهب فلم يخرج أياماً. قال: فخرج من البيت [في] اليوم الثالث، فلم يكن بأسرع أن جاء الشيخ فسلم فجلس، فقال: حاجتي؟ فقال الشافعي (رحمه الله): نعم، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا**﴾ [سورة النساء آية 115] لا يصله جهنم على خلاف سبيل المؤمنين، إلا وهو فرض. قال: فقال: صدقت. وقام وذهب. قال الشافعي: قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقعت عليه»[2].

أدلته من السنة: أما أدلته من السنة فهي حديثان رواهما في الرسالة، هما:

الأول: ما رواه بسنده عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فَرُبَّ حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، **ولزوم جماعتهم**، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[3].

أما وجه الدلالة منه فقال: «وأمر رسول الله جماعة المسلمين مما يحتج به في أن إجماع المسلمين ـ إن شاء الله ـ لازم»[4].

= للشيرازي 97، والكامل في التاريخ 6 /19 - 20، وطبقات الشافعية الكبرى 1 /238 - 247، وشذرات الذهب 2 /148).

(1) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي مولاهم أبو محمد المصري المؤذن (174 - 270هـ = 790 - 884م) صاحب الإمام الشافعي وراوي كتبه، الثقة الثبت فيما يرويه، قدمت روايته على رواية المزني، وهو أول من أملى الحديث بجامع ابن طولون، ولد وتوفي في مصر (انظر ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي 98، وتهذيب التهذيب 3 /245، وطبقات الشافعية الكبرى 263 - 1 /259، وشذرات الذهب 2/159).

(2) أحكام القرآن، محمد بن ادريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت 1980 (1 /39).

(3) الرسالة، محمد بن ادريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، لات (402) وسيأتي تحقيقه مفصلاً.

(4) الرسالة (403).

الثاني: ما رواه بسنده: أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال: إن رسول الله قام فينا كمقامي فيكم، فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب، حتى أن الرجل ليحلف ولا يُسْتَحْلَفُ، ويشهدُ ولا يستشهد، ألا فمن سره بحبحة الجنة **فليلزم الجماعة**، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة، فإن الشيطان ثالثهم، ومن سرتهم حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن»[1].

أما توجيه الحديث فقوله: «ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، وما خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله»[2].

أدلة الأحكام عند الشافعي

رتب الشافعي رحمه الله أدلة بما يقارب ما كان عليه الصحابة والتابعون قبله، فوضع الكتاب والسنة في الطبقة الأولى، ثم الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة فقال الشافعي في مناظرة مع محمد بن الحسن: «هل لك أن تقول على غير أصل أو قياس على أصل؟ قال: لا. قلت: فالأصل كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو قول بعض أصحاب رسول الله ﷺ، أو إجماع الناس»[3]. وهذا موافق لما حكاه أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري عن أبي بكر من ترتيبه للأدلة، وكذلك ما ورد عن عمر بن الخطاب في كتابه إلى شريح القاضي، وما ورد عن عمر بن عبد العزيز أيضاً. قال الشافعي في موضع آخر: «... والعلم طبقات شتى الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، الخامسة: القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ على العلم من أعلى»[4]. وقال

---

(1) الرسالة (474).

(2) المصدر السابق (475 - 476).

(3) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت، ط ثانية، لات (1 /262).

(4) الأم (7 /265).

بتعبير آخر: «... ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان، إذا صرنا إلى التقليد أحب إلينا، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي مع الدلالة»[1]. وربما أشعر هذا النص اعتبار إجماع الصحابة فقط عند الشافعي وليس كذلك، كما ستوضحه أقواله الأخرى في هذا الباب.

وقد جعل كل ما سوى الكتاب والسنة تبع لهما في الدلالة فقال: «وانه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ وأن ما سواهما تبع لهما»[2] وقال بعد هذا تقريراً للإجماع عنده: «والإجماع حجة على كل شيء لأنه لا يمكن فيه الخطأ»[3].

الإجماع الصريح

الإجماع الصريح عند الشافعي هو ما اتفقت عليه كلمة الأمة بأجمعها، من علماء وعامة، ولم يتصور الشافعي حصول هذا الاتفاق إلا بما تعم به البلوى ولا يسع أحد الشك فيه: «مثل الظهر أربع، لأن ذلك الذي لا منازع فيه، ولا دافع له من المسلمين، ولا يسع أحد يشك فيه»[4]. وهذا أعلى مراتب الإجماع عنده. ويمكن لهذا الحكم أن يتحقق كذلك فيما لو اتفق مجتهدو الأمة، الذين شهد الناس بإمامتهم واعتبروا فتواهم وأخذوا عنهم، ومثل لهم بسعيد بن المسيب[5] عالم أهل المدينة، وعطاء بن أبي رباح[6] عالم أهل مكة، والحسن البصري[7] عالم أهل

---

(1) المصدر السابق (7/ 265).

(2) المصدر السابق (7/ 273).

(3) المصدر السابق (7/ 279).

(4) الأم (7/ 278).

(5) ستأتي ترجمته في تحقيق المخطوطة.

(6) هو عطاء بن أسلم بن صفوان القرشي مولاهم أبو محمد المكي (27 - 114هـ = 647 - 732م) من أجلاء الفقهاء التابعين وأعلمهم بالمناسك، كثير الحديث، كثير العبادة، انفرد بالفتوى بمكة هو ومجاهد وتوفي بها، وفي سنة وفاته خلاف (انظر ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي 69، وتذكرة الحفاظ 1/ 92، وتهذيب التهذيب 7/ 199 - 203، وغاية النهاية في طبقات القراء 1/ 512، وشذرات الذهب 1/ 147 - 148).

(7) ستأتي ترجمته في تحقيق المخطوطة.

البصرة، والشعبي[1] عالم أهل الكوفة، فلو اجتمع هؤلاء على حكم ونقله عامة الناس عنهم اعتبر إجماعهم حجة شرعية تلزم الأمة كلها[2]. والظاهر أن الشافعي شرط انتشار الحكم حتى يعلمه العامة ويقولوا به، وأن لا يعلم فيه منازع، يقول الشافعي: «... ومنها علم الخاصة ولا تقوم الحجة بعلم الخاصة حتى يكون نقله من الوجه الذين يؤمن فيه الغلط... ولا يسع التفرق في شيء مما وصفت من سبيل العلم والأشياء على أصولها حتى تجتمع العامة على إزالتها عن أصولها»[3].

ثم الشافعي لا يهمل إجماع العلماء إذا لم تعلمه العامة، فيقول في وجوب الأخذ بإجماع العلماء: «... هذا إجماع العلماء دون من لا علم له يجب اتباعهم فيه لأنهم منفردون بالعلم دونهم مجتمعون عليه، فإذا اجتمعوا قامت بهم الحجة على من لا علم له، وإذا افترقوا لم تقم بهم على أحد حجة وكان الحق فيما تفرقوا فيه أن يرد إلى القياس على ما اجتمعوا عليه»[4]. والذي يظهر من كلامه أن هذا النوع من الإجماع، أي إجماع العلماء دون العامة، أدنى رتبة من الإجماع الذي اتفقت عليه الأمة كلها. وشرطه معرفة قول كل عالم من علماء الأمة، لكنه يشير إلى صعوبة معرفة قول كل مجتهد من هذه الأمة ليتكون هذا النوع من الإجماع، وإنما ادعى قوم الإجماع ولم يكن كذلك، يقول الشافعي: «ما علمت بالمدينة ولا بأفق من آفاق الدنيا أحداً من أهل العلم ادعى طريق الإجماع إلا بالفرض»[5]، أي أن الشافعي لم يعلم أحداً ادعى الإجماع إلا كان مخطئاً في ادعائه وكان له مخالف، لذلك قال: «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون

---

(1) هو عامر بن شراحيل عبد وقيل عامر الشعبي الحميري أبو عمرو الكوفي (19 - 103هـ = 640 - 721م) فقيهاً حافظاً كثير العلم عظيم الحلم، قال ما كتبت سوداء في بيضاء ولا حدثني رجل بحديث إلا حفظته، استقضاه عمر بن عبد العزيز والشعبي - بفتح الشين - نسبة إلى شعب، وهو بطن من همدان (انظر ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي 81، وغاية النهاية في طبقات القراء 1/ 350، وتاريخ بغداد 12/ 227 - 230، واللباب في تهذيب الأنساب 2/ 198 - 199، ومعجم البلدان 348/3، وتهذيب التهذيب 65/5 - 69، وشذرات الذهب 126/1 - 128، والكنى والألقاب للقمي 2/ 361 - 362).

(2) الأم (7/ 279 - 281).

(3) الأم (7/ 279).

(4) المصدر السابق (7/ 279).

(5) المصدر السابق (7/ 263).

قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته .: جاز لي. ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد...»[1]. ويتضح هذا من قوله كذلك في مكان آخر: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» .: إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول «المجمع عليه» وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول: «المجتمع عليه»[2]. وقال أيضاً في الأم: «لا أقول اجتمعوا ولكن أعزي ذلك إلى من قاله وذلك الصدق، ولا أدعي الإجماع إلا حيث لا يدفع أحد أنه إجماع»[3].

الإجماع السكوتي

أما الإجماع السكوتي إذا لم ينتشر في الصحابة فالظاهر من نقل الشيرازي عن الشافعي أنه اعتبره إجماعاً، ولكن ليس حجة، ولذلك يقوم على القياس، وهذ قوله في القديم. أما في الجديد فعنده ليس بحجة ويقدم عليه القياس[4]. ونقل الرازي عن الشافعي أنه: «إذا قال بعض أهل العصر قولاً وكان الباقون حاضرين، لكنهم سكتوا وما أنكروه، فمذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ وهو الحق: أنه ليس بإجماع ولا حجة»[5]. ونقل عنه البخاري قوله: «إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الإجماع وإن انتشر من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع»[6]. وقد اشتهر عن الشافعي لفظ ذكره بعض

---

(1) الرسالة (457 - 458).

(2) الرسالة (534 - 535) وانظر الأم (7 /267).

(3) الأم (7 /267).

(4) الوصول إلى مسائل الأصول، للشيرازي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1979م (2 /201) وانظر البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، قطر، ط أولى 1399هـ (699/2).

(5) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرباط، ط أولى 1980م (2 قسم 215/1).

(6) كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت 1974 (3 /229).

الأصوليين: «لا ينسب إلى ساكت قول»[1].

والظاهر من كلام الشافعي في الأم أنه لا يسمي الإجماع السكوتي إجماعاً، وهو بالتالي ليس حجة عنده، لأنه يشترط للقول بالإجماع معرفة قول كل عالم مجتهد، وإلا لا يجوز إطلاق الإجماع على الحكم، ولذلك قال: «ما أدري كيف قولهم لو قالوا وإن لهم [أي الصحابة] أن يقولوا... ولا ليس الصدق أن تقول وافقوا ولا خالفوا بالصمت»[2]، والذي نقله عنه ابن تيمية أنه يقول بالإجماع السكوتي وقال إنه قوله في الجديد[3].

إجماع أهل المدينة

جاء في «مجموع الفتاوى» لابن تيمية أن إجماع أهل المدينة على أربعة مراتب، أولها ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ مثل نقلهم مقدار الصاع، فهذا حجة باتفاق العلماء، وقال: «أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع»[4]. أما المرتبة الثانية فالعمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان فقال: فهذا حجة في مذهب مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، «قال في رواية: إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريباً أنه الحق»[5]. والمرتبة الثالثة: «إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة...»[6]. أما المرتبة الرابعة فهي العمل المتأخر بالمدينة فذكر ابن تيمية عن الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم أن هذا ليس بحجة شرعية عندهم[7]. وهكذا يظهر أن ابن تيمية يدعي أن مذهب الشافعي كمذهب الإمام مالك في إجماع أهل المدينة.

---

(1) الابهاج في شرح المنهاج لشيخ الإسلام السبكي وولده تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت ط أولى 1984 (2/ 381).

(2) الأم (7/ 267).

(3) مجموع فتاوى ابن تيمية جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط،، لات (20/ 304).

(4) المصدر السابق (20/ 304).

(5) المصدر السابق (20/ 308).

(6) المصدر السابق (20/ 309).

(7) المصدر السابق (20/ 310).

أما ما جاء في الرسالة فالظاهر منه أن الشافعي لا يقول بإجماع أهل المدينة، ولم يتضح من لفظه أي المراتب ألغاها وأيها اعتبرها. لكن كلامه يشعرنا أنه ينكر قول المالكية القائل بإجماع أهل المدينة.

أما في الأم فرأي الشافعي فيه واضح تماماً لا غبار عليه، فهو ينكر على مناظره المالكي احتجاجه بإجماع أهل المدينة فيقول: «أخبرنا ابن أبي يحيى قال: سألت ربيعة كم أقل الصداق؟ قال ما تراضى به الأهلون، فقلتُ: وإن كان درهماً؟ قال: وإن كان نصف درهم. قلت: وإن كان أقل؟ قال: لو كان قبضة حنطة أو حبة حنطة، قال [أي الشافعي]: فهذا حديثٌ ثابتٌ عن النبي ﷺ وخبر عن عمر وعن ابن المسيِّب وعن ربيعة، وهذا عندكم كالإجماع، وقد سألت الداروردي هل قال أحدٌ بالمدينة لا يكون الصداق أقل من ربع دينار؟ فقال: لا والله ما علمت أحداً قاله قبل مالك. وقال الداروردي: أراه أخذه عن أبي حنيفة، قلت للشافعي فقد فهمت ما ذكرت وما كنت أذهب في العلم إلا إلى قول أهل المدينة. فقال الشافعي: **ما علمت أحداً انتحل قول أهل العلم من أهل المدينة أشد خلافاً لأهل المدينة منكم**، ولو شئت أن أعد عليكم ما أملأ به ورقاً كثيراً مما خالفتم فيه كثيراً من أهل المدينة عددتها عليكم، وفيما ذكرت لك ما دلك على ما وراءه إن شاء الله... قال الشافعي: فقد أوضحنا لكم ما يدلكم على **أن ادعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز أن يكون**»[1]. ثم يمثل للمسائل التي ادعى المالكية الإجماع عليها من كلام أهل المدينة، فيذكر الخلاف الواقع فيها مثل عدد سجود السهو في القرآن، فيقول المالكية إن الناس اجتمعوا على أن عددها إحدى عشرة سجدة، ثم يقول الشافعي: «... على أن في المفصل سجوداً وأكثر أصحابنا على أن في سورة الحج سجدتين وهم يروون ذلك عن عمر وابن عمر، وهذا مما أدخل في قوله: اجتمع الناس، لأنكم لا تعدون في الحج إلا سجدة وتزعمون أن الناس اجتمعوا على ذلك، فأي الناس يجتمعون وهو يروي عن عمر وابن عمر أنهما سجدا في الحج سجدتين»[2]. ثم يروي أمثلة أخرى ويناقشها كما فعل في سجود السهو.

---

(1) الأم (7/ 267).

(2) المصدر السابق (7/ 261).

الإجماع عن مستند

لا بد من مستند للإجماع عند الإمام الشافعي، والمستند عنده إما قرآن أو سنة، ولم يوضح رأيه فيما إذا كان هذا المستند قياساً، وهي مسألة خلافية كما سيأتي في تحقيق المخطوطة. لكن الشافعي لا يشترط إيراد هذا المستند عند إيراد الحكم، لأن الحكم المجتمع عليه يقوم مقام السند، سواء أكان كتاباً أم كان سنة، وهو يقول في ذلك: «وسواء كان اجتماعهم من خبر يحكونه أو غير خبر للاستدلال أنهم لا يجتمعون إلا بخبر لازم... ومنها ما اجتمع المسلمون عليه وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب أو سنة، فقد يقوم عندي مقام السنة المجتمع عليها، وذلك أن إجماعهم لا يكون من رأي، لأن الرأي إذا كان تفرق فيه»[1].

لكن الشافعي يوضح في «الرسالة» أننا لا يجوز أن ننسب ما اجتمعوا عليه إلى رسول الله ﷺ، لأن الرواية ونسبتها إلى الرسول لا تجوز إلا بما تؤكد أنه من لفظ الرسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ يشير الشافعي إلى ذلك بقوله: «... أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله، فكما قالوا، إن شاء الله. وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نعده له حكاية، لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكي شيئاً يتوهم، يمكن فيه غير ما قال. فكنا نقول بما قالوا اتباعاً لهم. ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ، إن شاء الله»[2].

وربما أشعر قوله في مراتب الأدلة: «ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة»[3] إن الإجماع لا يكون عن مستند، لكن ما وضحته أقواله الأخرى بينت أنه لا بد من مستند، وأن قوله: «فيما ليس فيه كتاب أو سنة» ليس على إطلاقه، وإنما هو من باب ما إذا فقد حكمه من هذين الوجهين ألجأنا ذلك إلى الإجماع الذي يحتاج إلى مستند، فإن لم يكن هذا المستند قاطعاً أو دلالته ظنية فالإجماع عليه يقويه فيرتقي إلى القطعي الدلالة.

---

(1) الأم (7 /279).

(2) الرسالة (472).

(3) المصدر السابق .

حكم الإجماع

تعرض الإمام الشافعي إلى حكم الإجماع، على عكس بعض الأصوليين الذين جاءوا بعده، فقال: «ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل من خبر **لازم** كتاب أو سنة أو إجماع»[1] وقال: «والإجماع حجة على كل شيء، لأنه لا يمكن فيه الخطأ»[2]. وقال بعد الاستدلال بالسنة على حجية الاجماع: «... وأمر رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج في أن إجماع المسلمين - إن شاء الله - لازم»[3]، وهذا طبعاً لا يتنافى مع قوله: «إنما العلم اللازم الكتاب والسنة وعلى كل مسلم اتباعهما»[4]، لأنه ذكر هنا أصل الأحكام. أما الإجماع فهو تبع عند الشافعي، لأنه يحتاج إلى النص من كتاب أو سنة حتى يصير حكماً نافذاً ويعمل به، كما أوضحنا من نص له في أدلة الأحكام عنده.

ولم يوضح الشافعي رأيه في جاحد الإجماع، ربما لأنه لم يقع جحود للإجماع في عصره، ولكن ما يمكن قوله هنا أن وجوب العمل بالإجماع عنده بمثابة وجوب العمل بالكتاب والسنة، هذا إذا علم يقيناً أن المسألة مجمع عليها، فيكون جاحد الإجماع القطعي عنده كافراً يقيناً.

مصادر الشافعي عن الإجماع

جميع أقوال الشافعي في الإجماع كانت من مناقشات دارت بينه وبين بعض الناس. ففي الرسالة، لم تتوضح مناقشته في مبحث الإجماع مع من كانت، وربما كان ذلك نقاشاً وهمياً للشافعي، صاغه بطريقة السؤال والجواب ليوضح رأيه في هذا المضمار بأسلوب سهل، سائغ للسامع والقارىء.

أما ما جاء في الأم، فقد استفدنا الإجماع عن الشافعي من كتابين، كتاب اختلاف مالك والشافعي، في آخر «باب في قطع العبد»، وفيه أظهر نقضه للإجماع عند الإمام مالك، ومثّل له بأمثلة كثيرة، وذكر ما اعتبره من أدلة ورتبها طبقات كما ذكرنا، وألمح إلى قوله في الإجماع السكوتي والإجماع الصريح.

---

(1) الأم (7/ 277).

(2) المصدر السابق (7/ 279).

(3) الرسالة (403).

(4) الأم (7/ 265).

والكتاب الثاني: هو «جماع العلم»، وفيه يرد الشافعي على الطائفة التي ردت الأخبار كلها، ويعقد نقاشاً طويلاً بينه وبين مناظره يؤكد فيه الشافعي على إمكان وقوع الإجماع بعد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إذا عرفت أقوال فقهاء كل مصر، ولا بد من معرفة قولهم حتى يصح أن ندعي الإجماع على مسألة من المسائل، أضف إلى ذلك تبيينه لحكم الإجماع عنده بما لايدع مجالاً للشك بأن الأخذ به واجب، كوجوب الأخذ بالكتاب والسنة.

الإجماع عند الإمام أبي حنيفة

(80 - 150هـ = 699 - 767م)

لم تذكر كتب الأصول التي وقعت بين يدي أقوالاً للإمام أبي حنيفة في الإجماع، كما ذكر الحنابلة والشافعية قول إماميهم. وليس يعني هذا أن الإمام أبا حنيفة لم يكن يقول بحجية الإجماع أو لم يكن يتصوره، بل ربما استغنوا عن أقواله بأقوال تلاميذه من بعده ممن عدوا شيوخ المذهب الذين تناقلت كتب الأصول أقوالهم في الإجماع.

لكن هناك مسألة وحيدة نسبوها للإمام أبي حنيفة في كتب الأصول وهي في الاشتراط لحجية الإجماع انتفاء سبق خلاف مستقر. وذكروا أن أبا حنيفة جعل هذا الشرط مذهبه وهو أحدُ قولَي الإمام أبي يوسف[1]. وخالَفَهُ في ذلك محمَّدُ بنُ الحسن. ومع قول الإمام بهذه المسألة يتبين لنا أن له أقوالاً في الإجماع معروفةً عند أصحابه أوصلت إلى القول بهذه المسألة الفرعية، وأقلّ ما يقال عن مذهبه أنّ الإجماعَ حُجّةٌ شرعيةٌ ملزِمةٌ.

الإجماع عند الإمام مالك

(93 - 179هـ = 712 - 795م)

المشهور عن مذهب الإمام مالك اعتبار إجماع أهل المدينة وحدها حجة، وقد ذكر لهذا الرأي توجيهاً يصرفه عن ظاهره بقولهم إنما أراد ترجيح روايتهم على

---

(1) انظر التقرير والتحبير (3/ 88)، وتيسير التحرير (3/ 232)، وفتح الغفار بشرح المنار (3/ 5)، والتلويح والتوضيح (2/ 46).

رواية غيرهم. ومنهم من قال إنه أراد به أن يكون إجماعهم أولى ولا تمتنع مخالفتهم. ومنهم من قال أراد بذلك الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ. وقيل أيضاً إنه محمول على حجية إجماعهم في المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها[1]. وهذه التأويلات تكلفها الأصوليون[2].

وقد تمسك الإمام مالك بأحاديث تفضيل المدينة على غيرها من المدن، منها:

1 ـ «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها».

2 ـ «إن المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد».

3 ـ «من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء».

ذكر الآمدي للإمام مالك دليلاً عقلياً من ثلاثة أوجه مفادها أن المدينة دار هجرة النبي ومهبط الوحي ومستقر الإسلام ومجمع الصحابة الذين شهدوا التنزيل وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال الرسول من غيرهم، وأن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم، فلا يجوز أن يخرج الحق عن أقوالهم[3].

والملاحظ أن من تكلم في مذهب الإمام مالك في هذه المسألة يذكر آراء لبعض المالكية منها ما يفيد إنكار أن يكون هذا مذهب الإمام مالك، ومنها ما يؤول، كما ذكرنا آنفاً، ومنها ما يؤكد أن هذا مذهبه، ويمكننا الجمع بين هذه الآراء أن الإمام مالكاً قصد أن إجماع أهل المدينة مرجح عند الاختلاف، وهذا ما رجحه الإمام أبو العباس القرطبي[4]. ويؤيد هذا ما ذكره الشوكاني من مخالفة الإمام مالك لأهل المدينة في أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ولا يبرىء من العيب أصلاً علمه أو جهله، فلو كان يرى أن إجماعهم حجة لم تسع مخالفته[5].

أما ما حكاه ابن تيمية عن إجماع أهل المدينة فقد بين أن الإمام مالكاً اعتبر

---

(1) انظر الآمدي في الإحكام (1 /349)، وحاشية التفتازاني (2 /35)، ونهاية السول (3 /264).

(2) انظر المستصفى (1 /187).

(3) انظر الإحكام (1 /350).

(4) راجع التقرير والتحبير (3 /100)، وتيسير التحرير (3 /244)، وإرشاد الفحول (82). وقد رووا هذا القول عن الشافعي في القديم.

(5) إرشاد الفحول (82).

إجماعهم حين كانوا في تلك الأعصار المفضلة التي مدحهم فيها رسول الله ﷺ. أما بعد ذلك «فقد اتفق الناس على أن إجماع أهلها ليس بحجة إذ كان حينئذ في غيرها من العلماء ما لم يكن فيها، ولا سيما من حين ظهر فيها الرفض»[1]. وقد ذكر أن هناك أربع مراتب في إجماع أهل المدينة، منها ما هو متفق عليها بين الأئمة الأربعة وهو ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد. والثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان. وهناك مرتبتان فيهما نزاع بين الأئمة الأربعة وهما إذا تعارض في المسألة دليلان جهل أيهما أرجح، فمذهب الإمام مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، وخالف في ذلك أبو حنيفة، ولأصحاب أحمد فيه وجهان. أما المرتبة الرابعة فهي العمل المتأخر فبالمدينة وهذه اختلف فيها أصحاب مالك ولم يعتبرها أحد من الأئمة الآخرين»[2].

ولم تذكر المصادر التي بين يدي أقوالاً أخرى للإمام مالك في مسائل الإجماع، وربما يصدق فيها القول الذي قلناه عن الإمام أبي حنيفة.

الإجماع عند الإمام أحمد بن حنبل

(164 - 241هـ = 780 - 855م)

تضاربت الأقوال في الإجماع عند الإمام أحمد، فقد نقل عنه أتباعه أقوالاً متعارضة متناقضة في أكثر مسائل الإجماع[3] مما يجعل تحديد مذهبه في ذلك أمراً متعذراً، لهذا سأكتفي بإيراد أقوالهم عن مذهبه في الإجماع.

ذكر ابن القيم عن الإمام أحمد عن ابنه عبد الله قوله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا»[4]. وجاء في مجموع فتاوى ابن تيمية: «... قال

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية (20/ 35).

(2) المصدر السابق (20/ 303 - 311).

(3) فهم ينقلون عنه مذهبه بلفظ: «في إحدى الروايتين عنه» أو «عن أحمد قولان».

(4) إعلام الموقعين (2/247)، وانظر إحكام ابن حزم (4/168)، وفواتح الرحموت (2/ 212)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (279) وقال عبد الرازق: «لم نعرف قبل الإمام ابن حزم من روى هذه الكلمة عن الإمام أحمد بن حنبل، وقد تداولها العلماء من بعده، ومثل هذه الكلمة من مثل الإمام أحمد قد تثير في ظاهر معناها إشكالاً خطيراً ضد المتمسكين بالإجماع، لأنها إنكار للإجماع، وإن احتملت أن تكون إنكاراً لإمكانه أو إمكان العلم به أو نقله أو حجيته...» (16و 17).

أحمد وغيره من العلماء: من ادعى الإجماع فقد كذب»[1]، وهذا القول مشهور عنه حاول أتباعه توجيهه بما يتفق مع مذهبه من قوله بالإجماع فقالوا: «إنه محمول على الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل...»[2] ووجهوه كذلك بأنه يتعذر الاطلاع عليه وهو مستبعد الوقوع[3].

أما قوله في إجماع الأعصار فقد ذكروا عنه أنه قال بحجية إجماع الصحابة فقط كقول أهل الظاهر[4]، وذكروا أنه قال بحجية الأئمة الأربعة، يعني أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً مع خلاف غيرهم[5]. وتأولوه بأن قولهم مقدم على غيرهم[6]، واستدلوا له بحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي...». وقيل: «لا يكاد يوجد عند أحد احتجاج بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة»[7] واستدلوا له بحديث: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب».

وأشار ابن تيمية إلى أن مذهب الإمام أحمد هو كمذهب الإمام مالك في الاحتجاج بإجماع أهل المدينة بشرط وجود النص الذي يؤيد هذا الإجماع وبالطريقة التي ذكرناها عند الكلام على إجماع الإمام مالك[8]. وذكر عنه ابن قدامة أنه كان يقول بحجية الإجماع السكوتي في القول التكليفي[9].

ومن المسائل التي ذكروا له فيها قولين قوله بصحة إجماع الأكثرين[10] لتعذر الاطلاع على اتفاق الكل في غير عصرهم[11]، وقوله فيما إذا اختلف أهل

---

(1) مجموع الفتاوى (19/ 271).

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (279)، وفواتح الرحموت (2/ 212).

(3) قارن بالإبهاج في شرح المنهاج (2/ 351).

(4) روضة الناظر (74)، وإحكام الآمدي (1/ 328)، وفواتح الرحموت (2/ 220).

(5) أنظر روضة الناظر (73)، وإحكام الآمدي (1/ 357)، وفواتح الرحموت (2/ 231)، ومجموع الفتاوى (20/ 308)، والابهاج (2/ 367)، ونهاية السول (3/ 266)، والمدخل لمذهب الإمام أحمد (283).

(6) فواتح الرحموت (2/ 231).

(7) المختصر في أصول الفقه (75).

(8) انظر مجموع الفتاوى (19/ 269).

(9) انظر روضة الناظر (71)، وإحكام الآمدي (1// 336)، والمختصر في أصول الفقه (70) والمدخل (281).

(10) انظر روضة الناظر (76)، وإحكام الآمدي (1// 361)، والمختصر (77).

(11) انظر إحكام الآمدي (1/ 394).

عصر من الأعصار في مسألة على قولين واستقر خلافهم في ذلك ولم يوجد له نكير، فذكروا أنه يقول فيها بانعقاد الإجماع بعدهم على أحد القولين[1]. وله كذلك قولان في الاعتداد بخلاف التابعي المجتهد مع الصحابي، وفي شرطية انقراض العصر قولان أيضاً[2].

(1) انظر روضة الناظر (70)، وإحكام الآمدي (1 /344)، والمختصر (76).

(2) انظر روضة الناظر (73)، وإحكام الآمدي (1 /366)، والمدخل (281).

الفصل الثالث

تعريف الإجماع

أولاً: التعريف اللغوي

الإجماع لغةً: يشترك بين ثلاثة معان:

أحدها: «الإعداد والعزيمة على أمر»[1] أو «الإحكام والعزيمة على الشيء»[2] يقال: «أجمع فلان على كذا أي عزم»[3] و«العزم فيه معنى الاتّفاق وهو جمع الخواطر»[4] واستعمل الغزالي لفظ «أزمع»[5] مكان لفظ «عزم» وهو بمعنى واحد. ومنه قول الشاعر:

ياليت شعري والمنى لا ينفع   هل أغدُوَنْ يوماً وأمري مجمع[6]

ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ﴾ (سورة يونس الآية: 71) أي اعزموا[7] وقوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ﴾ (سورة طه الآية: 64) «قال الزجّاج: ليكن عزمكم كلكم كاليد مجمعاً عليه لا تختلفوا»[8].

(2,1) نقله ابن منظور في لسان العرب عن الفراء (8 /57)، وانظر تفسير الرازي (17 /143).

(3) انظر روضة الناظر (67)، وكشف الأسرار (3 /226)، والتقرير والتحبير (3 /80)، وتيسير التحرير (3 /224).

(4) فواتح الرحموت للأنصاري (2 /211).

(5) انظر المستصفى (1 /173).

(6) رواه ابن منظور في لسان العرب ولم يذكر اسم قائله (8 /57)، وهو في تفسير الرازي (17 /143)، وتفسير القرطبي (11 /221).

(7) انظر نهاية السول (3 /237)، وتفسير القرطبي (8 /362)، وتفسير الرازي (17 /143).

(8) رواه عنه الرازي في تفسيره (22 /81).

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لم يُجمّع الصيام من الليل»[1]. وجعل الترمذي الحديث تحت عنوان: «باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل»[2].

ومنه قولُه عليه الصلاة والسلام: «لمّا أجمع رسول الله ﷺ أن يضرب بالناقوس»[3].

ثانيها: «أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً، فإذا جعلته جميعاً بقي جميعاً ولم يكد يتفرق كالرأي المعزوم عليه الممضي»[4] ومنه: «أجمعت الشيء: جعلته جميعاً»[5]وفي تفسير الرازي: «أجمع أمره، أي جعله جميعاً بعدما كان متفرقاً»[6].

ومنه قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ**﴾ (سورة التغابن: الآية: 9).قال الرازي في تفسيره: «يريد به يوم القيامة جمع فيه أهل السماوات وأهل الأرض»[7]. وقال القرطبي في الجامع: «يوم يجمع الأولين والآخرين والإنس والجن وأهل السماء وأهل الأرض...»[8].

ثالثها: «الاتفاق[9] يقال أجمع الرجل إذا صار ذا جمع... فقولنا أجمعوا على كذا أي صاروا ذوي جمع عليه»[10] ويقال إنه «مأخوذٌ مما حكاه أبو علي الفارسي في الإيضاح أنه يقال: أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم أبقل المكان وأثمر أي صار ذا بَقْلٍ وثَمَر»[11].

---

(1) رواه النسائي عن حفصة (4/ 196)، والترمذي عنها (2/ 117)، والإمام أحمد عنها (6/ 287).
(2) الجامع الصحيح للترمذي (2/ 116).
(3) رواه الإمام أحمد في مسنده عن زيد بن عبد ربه (4/ 43).
(4) لسان العرب (8/ 58) وقارن بالقاموس المحيط (3/ 15).
(5) الصحاح للجوهري (3/ 1199).
(6) تفسير الرازي (17/ 143).
(7) (30/ 24).
(8) (18/ 136).
(9) انظر القاموس المحيط (3/ 15).
(10) المحصول للرازي (2 قسم 1/ 20) وانظر الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 349)، وإرشاد الفحول (71).
(11) الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 237).

منه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوْا بِهِ وَأَجْمَعُوْا أَنْ يَجْعَلُوْهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾(سورة يوسف الآية: 15).

وقد ذكر البزدوي الفرق بين المعنى الأولى والثالث فقال: «إن الإجماع بالمعنى الأول متصوَّر من واحد، وبالمعنى الثاني (الثالث هنا) لا يتصور إلا من الإثنين فما فوقهما»[1].

وهذه التعريفات اللغوية عامة لا تعرف تخصيصاً، فليست مخصوصة بجماعة أو بعصر أو بأمر مخصوص وإنما يتبين ما يراد بالإجماع الفقهي في التعريف الاصطلاحي.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي

ذهب الأصوليون في التعريف الاصطلاحي الشرعي مذاهب متعددة، فقد أدخل بعضهم إلى التعريف قيوداً فرعية لم يعتبرها البعض الآخر في التعريف، وإنما ذكروها في تفصيلات مسائل الإجماع، مما جعل هذه التعريفات تبدو للنظرة الأولى مغايرة لبعضها البعض مما يدخل إلى الاعتقاد أن حول الإجماع اختلافات كثيرة تؤيد القول بعدم الاحتجاج به.

إن جميع ما سنورده من تعريفات متأخر عن عصر الشافعي وربما يرجع ذلك إلى عدم تبلور فكرة الإجماع في هذه الفترة، أو لإدراك علماء العصر استحالة تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً. ولذلك نرى الجصاص وأبا زيد الدبوسي وحتى السَرَخْسي وإمام الحرمين الجويني لم يعرفوا الإجماع، وإنما تطرقوا إلى تفصيلاته مشيرين إلى جميع نقاط التعريف بمسائل تحدد مقصودهم ومفهومهم للإجماع.

ومن تَتَبُّع التعريفات التي ذكرها بعض الأصوليين، نرى أن هناك تطوراً في التعريف، ففي حين يشير الشافعي أو يفهم من كلامه، أن الإجماع هو إجماع الأمة ككل، أو إجماع جماعة المسلمين[2]، ورفض إجماع المجتهدين وحدهم، نرى من جاء بعده، من أتباعه وغيرهم، يشير إلى تخصيص الإجماع بالمجتهدين وأنهم هم الحجة وحدهم[3]. ونرى كذلك تطرق بعض الأصوليين إلى شمولية الإجماع

---

(1) كشف الأسرار (3 /227) وانظر حاشية التفتازاني (2 /29).

(2) انظر الرسالة للشافعي (475) وأحكام القرآن له (1 /39).

(3) انظر: The Doctrine of Igma in Islam, (p. 72).

للمسائل العقلية واللغوية، عندما كان الفقهاء لا يفرّقون بين أمور الدين والدنيا. ثم نرى في عصور لاحقة اقتصار الإجماع عندهم على الأمور الشرعية فقط، وهذا ما سنبينه من تعريفات المستصفى والتقرير والتحبير وحاشية الازميري والتلويح على التوضيح وغيرها.

ورغم تكاثر التعريفات، فإنه يمكن القول إنها تندرج في خمس تعريفات هي:

التعريف الأول

«اتفاق المجتهدين من هذه الأُمة في عصرٍ على أمرٍ من الأمور»[1]. أما ألفاظ الأصوليين الأخرى التي تدخل في التعريف السالف فهي:

1 ـ إستبدال لفظ «اتفاق» بلفظ «إجماع»[2].

2 ـ إستبدال تعبير «جملة أهل الحل والعقد»[3] بلفظ «المجتهدين» أو أهل الحل والعقد»[4] أو «أهل الاجتهاد»[5] أو بلفظ: «أهل العدالة والاجتهاد»[6].

3 ـ لم تذكر بعض التعاريف لفظ: «من أمة محمد عليه الصلاة والسلام»[7] وذكر بعضهم لفظ «من هذه الأمة»[8] أو بلفظ «مجتهدي الأمة»[9].

4 ـ وهناك قيد على التعريف عند البعض وهو: «بعد وفاة الرسول ﷺ»[10].

5 ـ أما لفظ العصر فلم يذكره الرازي في المحصول، لكنه أشعرنا في مسائله الفرعية اشتراطه[11]. وذكره بعض الأصوليين بتعبير: «عصر من الأعصار»[12].

---

(1) كشف الأسرار (3 /227)، وانظر حاشية التفتازاني (2 /29).

(2) وذلك عند البغدادي في الفقيه والمتفقه (1 /154)، والدبوسي في تقويم الأدلة (29).

(3) وذلك عند الآمدي في الإحكام (1 /281).

(4) الإبهاج للسبكيين (2 /349)، والمحصول للرازي (2 قسم 1 /20).

(5) الفقيه والمتفقه (1 /154).

(6) تقويم الأدلة للدبوسي (29).

(7) الفقيه والمتفقه (1 /154) والوصول للشيرازي (2 /145).

(8) حاشية التفتازاني (2 /29).

(9) حاشية العطار (2 /210).

(10) انظر حاشية العطار (2 /210)، وإرشاد الفحول (71).

(11) المحصول (2 قسم 1 /194 - 195).

(12) الآمدي في الإحكام (1 /281)، والشوكاني في إرشاد الفحول (71).

6 ـ استبدال تعبير: «على أمر من الأمور» بتعبير: «على حكم واقعة من الوقائع»[1] أو بلفظ: «على حكم حادثة»[2] أو بلفظ: «على أي أمر كان»[3] أو بلفظ: على أمر»[4].

النتيجة

نستنتج من هذا العرض أن جميع هذه التعاريف متفقة في المعنى مختلفة في اللفظ، فلفظ «اتفاق» و«إجماع» مؤداهما واحد كما سبق ذكره. وتعبير «أهل الحل والعقد» فسره في المحصول بمعنى: «المجتهدين في الأحكام الشرعية»[5]. أما زيادة لفظ «جملة» فقد جاء في التلويح على التوضيح: «وعرف بلام الاستغراق (أي التي في لفظ المجتهدين) احترازاً عن اتفاق بعض مجتهدي عصر»[6]. ولا يعني عدم ذكر لفظ «أمة محمد ﷺ» أن الإجماع يجوز من غير هذه الأمة، فواضح تماماً من أقوال جميع الأصوليين أن الإجماع لا يكون إلا من هذه الأمة، وأمن الأمة الإسلامية وليس غيرها هي بمجموعها المعصومة عن الخطأ. أما قيد «بعد وفاة النبي ﷺ» فهو قيد معتبر عند جميع الأصوليين، لكنهم لم يذكروه صراحة في تعريفاتهم. أما قوله: «على أمر من الأمور» فهذا يتناول الأمور العقلية والشرعية واللغوية والدنيوية[7]. وهو موضع خلاف كما سيأتي.

التعريف الثاني

«اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على أمر شرعي»[8].

أما ألفاظ التعريفات الأخرى التي تؤدي إلى نفس المعنى والتي لم نوردها في التعريف الأول فهي:

---

(1) الآمدي (1/ 281)، وقد جاء في هامش المحصول اعتراض على لفظ «أمر من الأمور» وصوَّب أن يقال: «على حكم من الأحكام» نقل ذلك عن الكاشف (2قسم 1 /20).

(2) الوصول للشيرازي (2 /145).

(3) حاشية العطار (2 /210).

(4) حاشية التفتازاني 2 /29).

(5) (2 قسم 1 /21)، وانظر الإبهاج (2 /349).

(6) التلويح على التوضيح (2 /41)، ومثله في كشف الأسرار (3 /227).

(7) انظر المحصول (2 قسم 1 /21)، والإبهاج (2 /349 - 350).

(8) التقرير والتحبير (3/ 80). وقارن بحاشية الازميري (2 /252) والتلويح والتوضيح (2/ 41)، وفتح الغفّار بشرح المنار (3 /3).

1 ـ ما جاء في تعريف ابن قدامة من استبدال لفظ: «المجتهدين» بلفظ: «علماء العصر»[1] وفسره الشيرازي بقوله: «والمراد بالعلماء هنا الفقهاء»[2].

2 ـ استبدال لفظ: «شرعي» بلفظ: «أمر ديني»[3] أو: «أمر من أمور الدين»[4] وهما بمعنى واحد.

وموضع الخلاف مع التعريف الأول تقييد هذا التعريف بالأمر الشرعي، فأخرج بذلك العقليات واللغويات التي أدخلها بعض العلماء تحت الإجماع[5]، وأخرجها الغزالي وابن اللحام وأمير بادشاه والازميري والتفتازاني وغيرهم، وقيدوها بالأمور الشرعية الدينية فقط.

التعريف الثالث

وهو تعريف الغزالي: «اتفاق أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور الدينية»[6].

والملاحظ في هذا التعريف خلوه من قيد العصر، وشموله أمة محمد ﷺ جميعاً، ولهذا أورد عليه العلماء اعتراضات أهمها اثنان:

1 - إن هذا التعريف يُشْعِرُ بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة لعدم تقييده بالعصر، ولإرادته جميع الأمة إلى قيام الساعة، وهذا محال. والحقيقة أن هذا ليس مذهب الغزالي كما هو ملاحظ من المستصفى والمنخول.

2 ـ هذا التعريف يشمل العلماء والعامة جميعهم بلفظ الأمة، ويؤدي ذلك إلى أنه إذا عُدم العلماء صح اتفاق العامة وهذا لم يقل به أحد.

والحقيقة أن الغزالي يتصور دخول العامة في الإجماع لانقسام الشريعة إلى: «ما يشترك في دركه العوام والخواصّ كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة، فهذا مُجْمَعٌ عليه، فالعوام وافقوا الخواص في الإجماع، «وإلى ما يختصُّ بدركه

(1) روضة الناظر (67)، وانظر الوصول للشيرازي (2 /145).
(2) الوصول (2 /145).
(3) مختصر ابن اللحام (74).
(4) روضة الناظر (67).
(5) وهم الرازي، والآمدي، والسبكي، والشوكاني، والبزدوي، والتفتازاني وغيرهم.
(6) المستصفى (1 /173)، وانظر كشف الأسرار (3 /226)، وحاشية التفتازاني (2 /29).

الخواص كتفصيل أحكام الصلاة والبيع، فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يُضْمِرون فيه خلافاً أصلاً، فهم موافقون أيضاً فيه. ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة»[1]. وذكر الغزالي أن مخالفة العامي للخواص لا يؤثر في الإجماع، وهكذا نرى أنه لا بد من وجود العلماء في أكثر الإجماعات ليصير الحكم حجة، وهذا يخرج الاعتراض الثاني عن أن يكون مأخذاً على الغزالي.

والذي يمكن أن نستنتجه هنا أن الغزالي قد وافق أهل التعريف الثاني حقيقة، لكنه لم يوفق في تعريفه، فلم يكن تعريفه حداً مانعاً. وربما أراد الغزالي بتعريفه هذا موافقة لفظ الحديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، فاستعمل لفظ الأمة تبعاً للحديث، أو ربما أراد أن لا يغادر حمى إمام المذهب، الإمام الشافعي.

التعريف الرابع

وهو تعريف ابن حزم الظاهري. والملاحظ أن ابن حزم لم يذكر تعريفاً مستقلاً للإجماع، وإنما استخلصنا له تعريفاً من تفصيلاته حول مبحث الإجماع وهو: اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على أمر بتوقيف من كتاب أو سنة.

والجدير بالملاحظة في هذا التعريف حصر الإجماع بإجماع الصحابة فقط، وهذا موضع خلاف بين الجمهور وأهل الظاهر[2].

وأما القيد الآخر وهو التوقيف من كتاب أو سنة، فقد قال به جمهور العلماء لكنهم زادوا القياس، خلافاً لأهل الظاهر لما يعرف في مذهبهم من عدم الاحتجاج بالقياس، وخلافاً لابن جرير الطبري أيضاً، كما سنوضحه في تحقيق المخطوطة.

تعريفات أخرى

بقيت ثلاثة تعريفات ذكرت في كتب الأصول، والخلاف بينها وبين غيرها

---

(1) المستصفى (1 /181).

(2) لكن الملاحظ من كتاب مراتب الإجماع لابن حزم أن اتفاق التابعين وتابعيهم يعد إجماعاً، لكن هل ذلك حجة عنده؟ لم يفصل في ذلك، فقال: «وصفة الإجماع هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شك، مثل أن المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام.... وإنما نعني بقولنا العلماء من حفظ عنه الفتيا من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم وعلماء الأمصار، وأئمة أهل الحديث ومن تبعهم ـ رضي الله عنهم أجمعين» (16).

من التعريفات السابقة أنها تعرضت للتفاصيل الخلافية، فظهرت مباينة لتعريفات الأكثرين، وهي:

1 - «اجتماع جميع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين عقلي أو شرعي عند نزول الحادثة»[1].

2 - «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر»[2].

3 - «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر إلى انقراض العصر»[3].

نتائج التعريفات الخمسة:

وبعد هذا العرض السريع، نرى أن القدر المشترك بين هذه التعريفات يمكن تحديده بما يلي:

1 - لا يكون الإجماع إلا من أمة محمد ﷺ.

2 - ولا يكون إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام. .

3 - ولا يكون إلا عن مستند من قرآن أو سنة.

4 - إذا اجتمع جميع الصحابة على حكم شرعي فهو إجماع وحجة.

5 - اعتبار الإجماع في عصر من العصور.

6 - ويكون في الأحكام الشرعية.

حجية الإجماع

اتفق المسلمون على أن الإجماع، إن وقع، فهو حجة شرعية لا يجوز إنكارها، فقال الجصاص: «اتفق الفقهاء على صحة إجماع الصدر الأول وأنه حجة لا يسع من يجيء بعدهم خلافة»[4]. وقال الدبوسي: «إجماع هذه الأمة حجة

(1) ذكره البزدوي في كشف الأسرار بلفظ: «قيل» ولم ينسبه (3 /227).

(3,2) أشار إليه التفتازاني في الحاشية (2 /29).

(4) أصول الجصاص (247ب).

موجبة للعلم شرعاً كرامة على الدين»[1]. وقال الجويني: «ما ذهب إليه الفرق المعتبرون من أهل المذاهب، أن الإجماع في السمعيات حجة»[2]. وقال الآمدي: «اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم»[3]. وقال ابن قدامة المقدسي: «والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور»[4]. وقال ابن اللحام: وهو حجة قاطعة عند الأكثر»[5]. «وأول من باح برده النظام[6]»[7] من المعتزلة. وحكي إنكاره كذلك عن الخوارج والشيعة[8].

أما مستند الحجية من الكتاب فالظاهر أنه لم يتعرض له أحد قبل الشافعي، وأنه لو لم يُسأل عن ذلك لما فكر ثلاثة أيام وقرأ القرآن ثلاث مرات[9] جاهداً لاستخراج آية من القرآن تؤيد احتجاجه بالإجماع. والملفت للنظر أن الشافعي في كتاب الأم لم يذكر دليلاً واحداً على حجية الإجماع في حين ذكر حديثين تدليلاً على ذلك في الرسالة، أحدهما من خطبة عمر بالجابية[10]، والآخر: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي...»[11]، وقد ذكر لهما هناك توجيهاً مناسباً للمقام كما نقلنا عنه سابقاً.

---

(1) تقويم الأدلة (21).

(2) البرهان (2/ 675).

(3) الإحكام (1/ 286).

(4) روضة الناظر (67).

(5) المختصر في أصول الفقه (74).

(6) هو ابراهيم بن سيار البصري النظام أبو اسحاق (... - 231هـ = ... - 845م) شيخ المعتزلة وأحد فرسانها، تكلم في القدر وانفرد بمسائل، أكثر ميله إلى مذهب الطبيعيين دون الإلهيين، حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها. لقب بالنظام لحسن كلامه نظماً ونثراً، وقيل لشغله بنظم الخرز. كفره جماعة. وكان يقول إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر. من تصانيفه: «الطفرة» و«الجواهر» و«الاعراض» و«حركات أهل الجنة». ورد أنه سقط من غرفة وهو سكران فمات (انظر ترجمته في تاريخ بغداد 6/ 97 - 98، وسير أعلام النبلاء 10/ 541 - 542، والنجوم الزاهرة 2/ 234، والوافي بالوفيات 6/ 14 - 19، وطبقات المعتزلة 49 - 52).

(7) البرهان (2/ 675 - 676).

(8) سنأتي على ذكر قولهم في باب منكري الإجماع.

(9) القصة ورد ذكرها في أحكام القرآن للشافعي (1/ 39 - 40) وذكرها الرازي في تفسيره، لكنه قال: «فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية...» (11/ 43).

(10) الرسالة (473).

(11) الرسالة (401).

أولا: أدلة الكتاب

يلاحظ من الآيات التي أوردها الأصوليون دليلاً على حجية الإجماع أنها تدور حول صفات خاصة في أمة المسلمين، وهذه الصفات هي التي تؤهل هذه الأمة لتكون أمة صادقة مميزة عن بقية الأمم السابقة واللاحقة، فميزة الخيرية، والعدالة والصدق تؤهل هذه الأمة لتكون صاحبة كلمة في دينها، أضف إلى ذلك حضّ هذه الآيات الناس على اتّباع سبيل المؤمنين، والأُلفة، وطاعة أُولي الأمر، لما يترتب على مخالفة ذلك ضياع لهذه الأمة وتفرق لها وشرذمة.

وإليك هذه الآيات مع وجه حجيتها:

الآية الأولى:

وهي دليل الشافعي الأساسي والتي اعتبرها الغزالي أقوى الآيات دلالة على حجية الإجماع، وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ (سورة النساء الآية: 115).

وجّه البخاري في كشف الأسرار هذا الدليل توجيهاً جامعاً ضمّ فيه أطراف المذكور في عامة كتب الأصول فقال: «إنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين، كما توعّد على مخالفة الرسول. والسبيل ما يختار الإنسان لنفسه قولاً وعملاً، ولو لم يكن ذلك محرماً لما توعد عليه، ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد، كما لا يحسن الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح في الوعيد. وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الإجماع حجة، لأن سبيلهم، وعلى ما ذكر في هذا الكتاب أنه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار وسوّى بينهما، فكان ترك كل واحد منهما واجباً قطعاً، ثم ترك المشاقة إنما وجب قطعاً، لأن قول الرسول حق بيقين، فكذلك ترك أتباع غير سبيل المؤمنين إنما وجب قطعاً لأنه سبيلهم حق بيقين»[1].

وبهذه الآية استدل أكثر الأصوليين، لكن الغزالي يقول فيها بعد أن بين وجه

---

(1) كشف الأسرار (3/ 253).

الاستدلال منها: «والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق للفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل»[1].

وقد رد الأصوليون ردوداً متعددة على هذا الاعتراض وأوضحها ما في كشف الأسرار قوله: «وغاية ما في الباب أنها ظاهرة فيه [أي في باب الإجماع من النص على الغرض] فيستقيم التمسك بها... وأن كل احتمال لا يقدح في كون الدليل قطعياً، فإن الاحتمال قد تطرق إلى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما، فلو اعتبر كل احتمال لم يبق دليل قطعي...»[2].

والملاحظ من كتابات الأصوليين كثرة الاعتراضات على وجه الاستدلال من هذه الآية، وبالتالي الاسهاب في الرد على تلك الاعتراضات، يريدون بذلك التأكيد على أن هذه الآية هي نص في الإجماع، وقد قال الجويني في ذلك: «وقد أكثر المعترضون [أي على آية: ومن يشاقق...] وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون حتى ينتظم لهم أجوبة عنها...[3].

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (سورة البقرة الآية: 143).

وقد فصّل الجصّاص، في دلالة الآية على اعتبار إجماع الأمة تفصيلاً جيداً مفاده: أن الوسط في اللغة العدل، فلما وصف الله تعالى الأمة بالعدالة اقتضى ذلك قبول قولها وصحة مذهبها. وكونهم شهداء على من بعدهم لا يستحقون هذه

---

(1) المستصفى (1 /175)، وبمثل قول الغزالي في الآية قال الجويني في البرهان (2 /677)، وقال الشوكاني في فتح القدير: «وقد استدل جماعة من أهل العلم بهذه الآية على حجية الإجماع لقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ولا حجة في ذلك عندي...» (5 /515)، وهو قوله في إرشاد الفحول (74 - 76).

(2) كشف الأسرار (3 /254 - 255).

(3) البرهان (2 /277).

الصفة إلا وقولهم حجة وشهادتهم مقبولة كما وصف الرسول ﷺ بأنه شهيد عليهم كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (سورة الحج الآية: 78) فثبت أنها إذا قالت قولاً في الشريعة لزم من بعدها ولم يجز لأحد مخالفتها.

وزاد الرازي في تفسيره: «احتجّ جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة، فقالوا: أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الأمة وعن خيريتهم فلو أقاموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة...»[1].

الآية الثالثة:

قوله تعالى: ﴿كُنتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (سورة آل عمران الآية: 110).

قال الآمدي: «والألف واللام [في «للناس»] إذا دخلت على اسم الجنس عمّتْ... ومقتضى صدق الخبر بذلك أمرهم بكل معروف،، ونهيهم عن كل منكر، فإذا أمروا بشيء إما أن يكون معروفاً أو منكراً، ولا جائز أن يكون منكراً، وإلا لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم بالذي ذكرناه، لا آمرين به، وإن كان معروفاً، فخلافه يكون منكراً وهو المطلوب، وإذا نَهوا عن شيء فإما أن يكون منكراً، أو معروفاً، لا جائز أن يكون معروفاً وإلا لكانوا آمرين به ضرورة ما ذكرناه من العموم، لا ناهين عنه، وإن كان منكراً، فخلافه يكون معروفاً، وهو المطلوب»[2].

وقال علاء الدين البخاري في كشف الأسرار: «وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب أنه تعالى أخبر عن خيريتهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولام التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على أنهم أمروا بكل معروف ونَهَوا عن كل منكر، فلو أجمعوا على خطأ قولاً لكانوا أجمعوا على منكر قولاً فكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض

---

(1) تفسير الرازي (4/ 109 - 110)، وجاء في إرشاد الفحول قوله: «... وعلى كل حال فليس في الآية دلالة على محل النزاع أصلاً، فإن ثبوت كون أهل الإجماع بمجوعهم عدولاً لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تعُمُّ بها البلوى فإنّ ذلك أمْر إلى الشارع لا إلى غيره...» (77).

(2) إحكام الآمدي (1/ 306 - 307).

مدلول الآية، وعلى ما هو مذكور في الكتاب أنه تعالى أخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل، فإن كلمة خير هنا بمعنى: التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية، وذلك يوجب حقيقة ما أجمعوا عليه»[1].

الآية الرابعة:

قوله تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعَاً وَلاَ تَفَرَّقُوْا**﴾ (سورة آل عمران الآية: 103).

وجه الآمدي هذه الآية بقوله: «ووجه الاحتجاج بها، أنه تعالى نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق، فكان منهياً عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته»[2].

وقال ابن تيمية: «فلما نهاهم عن التفرق مطلقاً دل ذلك على أنهم لا يجتمعون على باطل، إذ لو اجتمعوا على باطل لوجب اتّباع الحق المتضمن لتفرقهم»[3].

وقد دفع الاحتجاج بهذه الآية القاضي عبد الجبار فقال: «فأما الاستدلال على صحة الإجماع بقوله، جلّ وعزّ: ﴿**وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ...**﴾ فبعيد لأن الأمر بالاعتصام بدينه، وبأن لا يتفرقوا فيما يجب أن يتفقوا فيه، من الدين وليس فيه أن ما اتفقوا عليه كيف حاله، لأن المأمور بالشيء قد يفعل خلافه، وحال الجماعة في ذلك كحال الواحد، فكيف يدل على صحة الإجماع...»[4].

الآية الخامسة:

قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَىٰ اللّٰهِ والرَّسُوْلِ**﴾ (سورة النساء الآية: 59).

وجهها أبو الحسين البصري بقوله: «المراد بها الحث على طاعة أولي الأمر،

---

(1) كشف الأسرار (3/ 255).

(2) الإحكام في أصول الأحكام (1/ 309 - 310).

(3) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (19/ 92).

(4) المغني (17/ 198).

وهم الأمراء، فما تدبروا به من أمر الدين والدنيا مما لا نعلم أنه خطأ، فإن ظننا أنه خطأ ونازعناهم فيه، رددناه إلى الله ورسوله، وهذا كما لو قال الإنسان لعبيده: أطيعوا من أوليه عليكم، فإن تنازعتم وتخالفتهم، فردوه إلي، لفهم منه ما ذكرناه»[1] ويقارب هذا التوجيه ما ذكره الآمدي، فقال: «ووجه الاحتجاج بالآية أنه شرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، والمشروط على العدم، عند عدم الشرط، وذلك مما يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع، فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى هذا»[2].

الآية السادسة:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوْا اللَّهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِيْنَ﴾ (سورة التوبة الآية: 117).

وهذه أوردها شارح كشف الأسرار، وقال: «وجه التمسك به أنه تعالى أمر بالكون مع الصادقين، والمراد من الصادق هو الصادق في كل الأمور، إذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الأمر بموافقة كلا الخصمين، لأن كل واحد منهما صادق في بعض الأمور، ثم لا يجوز أن يكون هذا أمر بالمتابعة في بعض الأمور، لأنه غير متبين في هذه الآية، فيلزم منه الإجمال والتعطيل، ثم يقول ذلك الصادق في كل الأمور الذي يجب متابعته في كل الأمور إما مجموع الأمة أو بعضهم، والثاني باطل لأن التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه، ولا يثبت القدرة إلا بمعرفة أعيانهم، وقد نعلم بالضرورة أنا لا نعرف واحداً نقطع فيه بأنه من الصادقين الذين أمرنا بالكون معهم، فثبت أنهم مجموع الأمة، وذلك يدل على أنّ الإجماع حُجّة»[3].

الآية السابعة:

قوله تعالى: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمْ الذِي ارْتَضَى﴾ (سورة النور الآية: 55).

وقد وجه الإمام السرخسي في أصوله هذه الآية بقوله: «فيه تنصيص على أن المرضي عند الله ما هم عليه حقيقة، ومعلوم أن الارتضاء مطلقاً لا يكون بالخطأ،

(1) المعتمد للبصري (2 /171).
(2) الإحكام في أصول الأحكام (1 /311) وانظر الفقيه والمتفقه (2 /160).
(3) كشف الأسرار (3 /257 - 258).

وإن كان المخطىء معذوراً وإنما يكون بما هو الصواب، فعرفنا أن الحق مطلقاً فيما اجتمعوا عليه»[1]. وهذه الآية لم يذكرها غير السرخسي دليلاً على حُجية الإجماع.

الآية الثامنة:

وهي من أدلة الجصاص التي ذكرها السرخسي في أصوله[2]، وهي قوله تعالى: ﴿**أَم حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوْا وَلَـمَّا يَعْلَـمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَـمْ يَتَّـخِذُوا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلاَ رَسُوْلِهِ وَلاَ الْـمُؤْمِنِـيْنَ وَلِـيْجَةً**﴾ (سورة التوبة الآية: 16)، قال الجصاص في الاستدلال من هذه الآية: «سوى فيه بين من اتخذ من دون المؤمنين وَلِيْجَة وبين من اتخذها من دون النبي عليه السلام، فدل على أن مخالفة المؤمنين ترك للحق كمخالفة الرسول عليه السلام»[3].

الآية التاسعة:

قوله تعالى: ﴿**وَمِـمَّنْ خَـلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُوْنَ بِالْـحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُوْنَ**﴾ (سورة الأعراف الآية: 181).

ذكر هذه الآية الغزالي ولم يذكر توجيهاً لها، لكن القاضي عبد الجبار استبعد دلالة هذه الآية على حجية الإجماع[4].

الآية العاشرة:

قوله تعالى: ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِـيْهِ مِنْ شَيءٍ فَحُكْمُهُ إِلـىٰ اللّٰهِ**﴾ (سورة الشورى الآية: 10).

وجهها الغزالي بقوله: «ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق»[5].

الآية الحادية عشر:

قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِـيَتَفَقَّهُوْا فِـي الدِّيْنِ ولـينذروا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجِعُوْا إِلَـيْهِمْ**﴾ (سورة التوبة الآية: 122).

---

(1) أصول السرخسي (1 /397).
(2) أصول السرخسي (1 /297).
(3) أصول الجصاص (231أ).
(4) المغني (07 /206).
(5) المستصفى (1 /174).

زادها صاحب فصول البدائع فقال: «ومنه سائر الظواهر القرآنية كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ فإنه يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المثقفة، فعند اتفاق الطوائف يجب قبوله على الكل وذكرها التفتازاني في شرح التلويح على التوضيح[1].

الآية الثانية عشر:

قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (سورة الشمس الآية: 8).

وجهها صاحب شرح التوضيح على التنقيح بقوله: «يدل على أن النفس المزكاة يلهمها الله الخير لا الشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل»[2].

الآية الثالثة عشر:

قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (سورة لقمان الآية: 15).

وهي من أدلة الجصاص، وقد وجهها بقوله: «وفي الأمة لا محالة من أناب إليه فواجب اتباع جماعتها [و] الدليل على أن في الأمة منيبين إليه قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ﴾ (سورة الحج الآية: 78) وقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ (سورة آل عمران الآية: 114، والمائدة الآية: 18 وغيرها من السور والآيات)»[3].

النتيجة:

هذه هي الآيات التي استدل بها الأصوليون على حجية الإجماع، وقد عارض الاستدلال بها الإمام الجويني والغزالي، فالجويني أورد آية: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾ ثم وجهها توجيهاً يسقط الاستدلال بها، ثم قال: «... فلا يبقى للمتمسك بالآية إلا ظاهر معرض للتأويل، ولا يسوغ التمسك بالمحتملات، في مطالب القطع، وليس على المعترض إلا أن يظهر وجهاً في الإمكان، ولا يقوم

---

(1) (2 /50).

(2) (2 /50 51).

(3) أصول الجصاص (231ب).

للمحصل عن هذا جواب إن أنصف»[1]. ولم يذكر أياً من الآيات الأخر. وقال الغزالي بعدما استعرض آيات الحجية: «فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر»[2].

والذي يظهر لي بعد هذا الاستعراض أنه لا يمكن بأي وجه من الوجوه استبعاد دلالة هذه الآيات بالتوجيهات المحتملة التي أوردها وقررها أئمة الأصوليين، رغم وجود المعارضين إما عموماً لجميع الآيات؛ أو خصوصاً لبعض تلك الآيات. ولهذا حكم الآمدي بعد استعراض الآيات وإيراد بهذه الاعتراضات أن الدلالة من الكتاب تفيد الظن، فقال: «واعلم أن التمسك بهذه الآيات، وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع. ومن زعم أن المسألة قطعية، فاحتجاجه فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب، وإنما يصح ذلك على رأي من يزعم أنها اجتهادية ظنية»[3].

ثانياً: أدلة السنة

اعتبر أكثر الأصوليين أخبار الرسول ﷺ هي الأقوى في الدلالة على الحجية، وذلك أنها تدل صراحة على عصمة الأمة من الزلل، وأنها بمجموعها لا تقول إلا حقاً. فقال الغزالي: «المسلك الثاني وهو الأقوى»[4] أي في الدلالة على الحجية من السنة. وقال الآمدي: «أما السنة، وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة»[5]. وقال علاء الدين البخاري: «... هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة، وهي أدل على الغرض من نصوص الكتاب وإن كانت دونها من جهة التواتر»[6].

وقد جمع هذه الأخبار الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه[7] والرازي في

(1) البرهان (2/ 175).
(2) المستصفى (1/ 175).
(3) الإحكام (1/ 312 - 313).
(4) المستصفى (1/ 175).
(5) الإحكام (1/ 313).
(6) كشف الأسرار (3/ 258).
(7) (1/ 161 - 167).

المحصول[1] والآمدي في الإحكام[2] وكثير غيرهم من الأصوليين. ويمكن أن نقسم هذه الأحاديث إلى ثلاث مجموعات تحت ثلاثة عناوين رئيسية[3] وهي:

المجموعة الأولى: عصمة الأمة عن الخطأ وأخبارها:

1 - أمتي لا تجتمع على الخطأ.

2 - أمتي لا تجتمع على الضلالة، أو لا تجتمع أمتي على ضلالة.

3 - لم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة.

4 - لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ.

5 - سألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيه.

6 - إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم.

7 - إن الله أجاركم أن تجتمعوا على ضلالة كلكم، أو أن يظهر أهل الباطل على أهل الحق.

8 - إن الله أجاركم من ثلاث أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة.

وجميع هذه الأحاديث تتمحور حول فكرة أساسية وهي عصمة اجتماع الأمة على الخطأ، وواضح أن المقصود من الأمة كلها وليس أكثرها كما يوضح ذلك الحديث السابع.

المجموعة الثانية: الأمر بلزوم الجماعة، وأخبارها

1 - يد الله على الجماعة ولا نبالي بشذوذ من شذ.

2 - إن يد الله مع الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض.

3 - من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.

4 - من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية.

5 - ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن: إخلاص العمل لله تعالى، والنصح لأئمة

---

(1) (1 قسم 2/ 109 - 114).

(2) (1/ 313 - 314).

(3) سيأتي تحقيق هذه الأحاديث في المخطوطة.

المسلمين، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم.

6 ـ من أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة وإياكم والوحدة.

7 ـ من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.

8 ـ قول عمر بالجابية، وفيه: عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.

والملاحظ أن هذه الأحاديث تدور بمجموعها حول أمرين متفقين، أحدهما مدح المسلمين الذين وقفوا مع الجماعة ولم يفارقوها لما في ذلك من أجر عظيم ومنزلة خاصة. والآخر إلزامهم صَفَّ جماعة المسلمين.

المجموعة الثالثة: مصاحبة الحق للجماعة، وأخبارها

1 ـ لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم.

2 ـ لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله.

3 ـ لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلها الدجال.

4 ـ لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من ناوأهم إلى يوم القيامة.

5 ـ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون.

6 ـ لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك.

تبين هذه الأخبار أن أمر هذه الأمة لا يخلو من قائلين بالحق، فإذا وقع إجماع على حكم فلا بد من أن تكون هذه الطائفة معهم، وهذه الطائفة يستحيل أن تجتمع على خطأ حتى يأتي أمر الله أو في رواية حتى يظهر الدجال.

ردود الأصوليين

أورد الأصوليون اعتراضات على هذه الأحاديث، أهمها قولهم إنها أخبار آحاد لا تفيد اليقين، فلا يجوز أن يثبت بها أصل من الأصول.

وأجاب عن ذلك الشيرازي بقوله: «إن هذه وإن كان نقلها آحاد، إلا أنها تواترت عن طريق المعنى، لأنها تعود مع اختلاف الألفاظ إلى معنى واحد، وهو

المصير إلى الإجماع وعصمة الأمة، والتواتر عن طريق المعنى كالتواتر في اللفظ في إيجاب العلم، لأنه كما لا يصح منهم التواطؤ على الكذب في أخبار التواتر من طريق العادة، فههنا أيضاً من طريق العادة لا يتفق هذا النقل المختلف والألفاظ المختلفة إلى إيجاب معنى واحد إلا وهي صدق، لأنه لا يصح التواطؤ على الكذب ههنا، كما لا يصح هناك. وبهذا علمنا شجاعة علي وسخاء حاتم وفصاحة قس لأنهم رويت عنهم قصص بألفاظ مختلفة، كلها تدل على الشجاعة لعلي - رضي الله عنه - والسخاء لحاتم، والفصاحة لقس، فأوجب العلم بحالهم، كذلك في مسألتنا مثله.

وجواب آخر أنه لا يجوز أن تكون هذه الأخبار، مع كثرتها، كلها كذباً ووضعاً، بل يجب أن يكون فيها ما هو صحيح، وإذا صح خبر واحد فقد حصل المقصود»[1].

وذكروا جواباً آخر، وهو: «أن هذه الأحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكاً فيما بينهم في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين. والعادة جارية بإحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الأزمان واختلاف هممهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول الشريعة وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه»[2].

ذكر الغزالي وجوهاً للاحتجاج بهذه الأحاديث يوافق ما ذكرنا، وزاد وجهاً آخر فقال: «إن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به، فأما

(1) عن الوصول إلى مسائل الأصول (2/ 154 - 155). وانظر المعتمد (2/ 471 - 472)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (4/ 131)، والفقيه والمتفقه (1/ 167 - 1687)، وأصول السرخسي (1/ 299)، وروضة الناظر (68)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 315).

(2) عن الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 315)، وانظر المستصفى (1/ 175)، وروضة الناظر (68)، وكشف الأسرار (3/ 258)، والإبهاج في شرح المنهاج (2/ 362 - 363).

رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستند إلى خبر غير معلوم الصحة، وكيف تذهل عنه جميع الأمة إلى زمان النَظّام فيختص بالتنبيه له»[1].

وقد رتب الغزالي على أخبار الحجية وأوجه دلالتها اعتراضات وأجوبة نذكر منها:

أولاً: لعل أحدهم خالف هذه الأخبار وردها ولم ينقل إلينا.

أجاب: إن الإجماع أعظم أصول الدين فيستحيل أن يخالف فيه مخالف إلا ويشتهر، كخلاف الصحابة - رضي الله عنهم - في دية الجنين، فكيف اشتهر خلاف النَظّام مع سقوط قدره وخفي خلاف أكابر الصحابة.

ثانياً: انكم استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر، فيلزم الدور.

أجاب: اننا استدللنا بالخبر على الإجماع وعلى صحة الخبر بخلو الأعصار من المخالفة له، والعادة تقضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة، فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالإجماع.

ثالثاً: تأويل الضلال في خبر «لا تجتمع أمتي على ضلالة» بالكفر والبدعة، فلعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة.

أجاب: إن الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر، قال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿**فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّيْن**﴾ (سورة الشعراء الآية: 20) وما أراد من الكافرين، بل أراد من المخطئين.

رابعاً: إن أمته ﷺ من آمن به إلى يوم القيامة، فجملة هؤلاء من أول الإسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ.

أجاب: أنه كما لا يراد بلفظ الأمة هنا المجانين والأطفال والسقط وإن كانوا من الأمة، فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يخلق بعد، بل المفهوم أنهم قوم يتصور منهم الاجتماع والاختلاف ولا يتصور هذا من المعدوم والميت[2].

---

(1) المستصفى (1/ 176).

(2) ملخصاً من المستصفى (1/ 176 - 179). وانظر المعتمد (2/ 474 - 436)، وإحكام الآمدي (1/ 316 - 319).

وأغلب الأصوليين على صحة هذه الأحاديث بالتواتر المعنوي إلا الجويني، الذي قال حول التمسك بالأخبار: «فلست أرى للتمسك وجهاً، لأنها من أخبار الآحاد»[1] ثم تعرض للأحاديث من وجه آخر فقال: «ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة، فيمكن أن يقال: قوله ﷺ: لا تجتمع أمتي على ضلالة بشارة منه، مشعرة بالغيب، في مستقبل الزمان، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا ترتد إلى قيام الساعة، وإن لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً، ولم يكن في نفسه نصاً، فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع»[2]. ولعل ما أورده الغزالي من اعتراضات وأجوبة مناسبة للرد على هذا الاعتراض.

ثالثاً: الدليل العقلي

جاء في أصول الجصاص قوله: «... وأيضاً فإنا لم نثبت حجة الإجماع من جهة العقل وقد قدمنا أنه لم يكن يمتنع في العقل قبل مجيء السمع جواز اجتماع الأمة على الخطأ إلا أن السمع منع منه»[3]. وقال القاضي عبد الجبار: «فأما الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل، فبعيد، لأنه لا دليل في جماعة مخصوصة على أنهم لا يخطئون فيما يعملون ويقولون، كما لا دليل يدل على ذلك في كل واحد من المكلفين»[4]. وهذ رأي أغلب الأصوليين وقد مَثَّلوا لذلك بإجماع اليهود والنصارى على تكذيب النبي ﷺ، وقد بلغوا حد التواتر.

لكن بعض الأصوليين حاول استخراج حجة عقلية للإجماع، فقال للآمدي: «وأما المعقول فهو أن الخلق الكثير، وهم أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قاطعاً، فالعادة تُحيلُ على مثلهم الحكم الجزم بذلك القطع به، وليس له مستند قاطع بحيث لا يتنبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع، ولهذا وجدنا أهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخالف ما تقدم من إجماع من قبلهم، ولولا أن يكون ذلك عن دليل قاطع، لاستحال في العادة اتفاقهم على القطع

---

(1) البرهان (1 /678).

(2) المصدر السابق (1 /679).

(3) أصول الجصاص (231 ب)، وانظر أصول السرخسي (1 /295).

(4) المغني (17 /199).

بتخطئة المخالف ولا يقف واحد منهم على وجه الحق في ذلك»[1].

أما علاء الدين البخاري فقد ذكر دليلاً عقلياً آخر، فقال: «... ثبت بالدليل العقلي القطعي أن نبينا عليه السلام خاتم الأنبياء وشريعته دائمة إلى قيام الساعة، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجتمعت الأمة على حكمها ولم يكن إجماعهم موجباً للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطأ أو اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن أقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الأشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي إلى الخلف في أخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي إلى المحال...»[2].

والحقيقة أن هذه الأدلة لا يمكننا الاعتماد عليها إلا بعد القول بعصمة الأمة عن الخطأ الثابت بالسنة إن لم نقل بالكتاب والسنة، وذلك أن استحالة الخطأ على أمة من الأمم لا بد له من دليل سمعي، وقد توفر ذلك للأمة الإسلامية.

والملاحظ هنا بعد هذا العرض أن الإمام الجويني قد نفى صحة الاستدلال على الحجية بالكتاب والسنة، مع قوله بحجية الإجماع، وذلك أنه ضعف الأدلة السمعية باحتمال تأويلها، فلذلك حاول إثبات الحجية من جهة العقل وإن لم يسمه دليلاً عقلياً فقال: إن الإجماع حجة، والطريق القاطع في ذلك أن للإجماع صورتين، **إحداهما:** أن يجتمعوا على أمر مظنون اضطرب فيه الرأي فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع لا يحمل على وفاق اعتقاداتهم، فإذا وجدناهم قاطعين بالحكم من غير تردد علمنا أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم، ولا يبعد سقوط النقل فيه. **والصورة الثانية:** تشابه ما ذكرناه من قول الآمدي، وهي تفيد أنهم إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، وذلك أن الأعصار الماضية اتفقت على تبكيت من يخالف الإجماع، ولا بد لذلك من مستند.

النتيجة:

جاء في الإبهاج قوله: «والذي يظهر لي وهو معتمدي فيما بيني وبين الله أن

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام (1/ 319).

(2) عن كشف الأسرار (3/ 260)، وانظر روضة الناظر (68 - 69).

الظنون الناشئة عن الامارات المزدحمة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وأمارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجتمع على خطأ وحصل القطع به من المجموع ولا واحد بعينه»[1]. ونتيجة هذا البحث ستظهر في المبحث التالي.

حكم الإجماع

تكلم كثير من الأصوليين على حكم الإجماع هل هو حجة قطعية أم ظنية، هل يكفر جاحده أو يبدع أو يضلل. وقبل أن نقرر المسألة لا بد أن نشير إلى أن الخلاف وقع أولاً في هل الإجماع حج في الأمور الدينية فقط؟ أم في الأمور الدينية والدنيوية؟ كما أشرنا إلى الخلاف عند تعريف الإجماع. فأغلب الأصوليين جعلوا الإجماع حجة في الأمور الدينية فقط، وقالوا: «أما أمور الدنيا كتدبير الحروب وتجهيز العساكر وترتيب العمارات والزرعات فلا يكون الإجماع فيها حجة، لأن الإجماع ليس بأقوى من السنة، والسنة ليست بدليل في مثل ذلك، فالإجماع أولى»[2]. واستدلوا لذلك بمراجعة الرسول ﷺ في الحروب كمنزله في بدر، وكقوله ظناً في تأبير النخل[3]. ولهذا لم يجعلوا الإجماع في الأمور الدنيوية حجة. وقد ذكر البخاري في «كشف الأسرار» قولين في المسألة، ونقل الآمدي كذلك قولين عن بعض الفقهاء[4].

أما الأمور الدينية فقد دارت حولها خلافات بين الأصوليين، فمنهم من أعطى حكماً واحداً عاماً، ومنهم من تردد، ومنهم من فصّل. وسأتبع هنا طريقة من فصّل تحت عناوين استخرجتها من كتبهم ترتكز أساساً على ثلاثة مسائل مهمة، هي:

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (2 /364).

(2) الوصول للشيرازي (2 /162)، وكشف الأسرار (3 /251)، وانظر التقرير والتحبير (3 /116).

(3) انظر صحيح مسلم (4 /1835).

(4) انظر إحكام الآمدي (1 /407)، وكشف الأسرار (3 /251)، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لات (2 /47) وقال في التقرير والتحبير: «والمختار حجة إن كان اتفاق أهل الاجتهاد والعدالة، لأن الأدلة السمعية على حجيته لا تفصل» (3 /116).

أولاً: مستند الإجماع

وهذه المسائل التي اختلف فيها الأصوليون، وخلاصتها أن أكثر الآراء تشير إلى أنه لا بد للإجماع من مستند، أي دليل، وهذا المستند إما أن يكون قرآناً أو سنة اتفاقاً، أو قياساً خلافاً لأهل الظاهر وابن جرير الطبري. وقد فصّل في ذلك الماوردي تفصيلاً حسناً، قال:

«... فأما الفصل الأول فيما ينعقد عنه الإجماع: فهو ينعقد عن دليل أوجب اتفاقهم عليه، لأن ما لا موجب له يتعذر الاتفاق عليه.

والدليل الداعي إليه قد يكون من سبعة أوجه:

أحدها: أن ينعقد عن تنبيه من كتاب الله، كإجماعهم على أن الابن في الميراث كابن الابن.

والثاني: أن ينعقد عن استنباط من سنة رسول الله ﷺ، كإجماعهم على توريث كل واحدة من الجدتين السدس.

والثالث: أن ينعقد عن الاستفاضة والانتشار، كالإجماع على أعداد الركعات وترتيبها في الركوع والسجود.

والرابع: أن ينعقد على العمل به كالإجماع على نصب الزكوات.

والخامس: أن ينعقد عن المناظرة والجدال، كإجماعهم على قتل مانعي الزكاة.

والسادس: أن ينعقد عن توقيف، كإجماعهم على أن الجمعة تسقط فرض الظهر.

والسابع: أن ينعقد عن استدلال وقياس، كإجماعهم على أن الجواميس في الزكاة كالبقر»[1].

ويندرج تحت قطعي هذه المسألة ما علم من الدين بالضرورة: «وهو ما يعرف منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر...»[2]. وتحت ظنّيِّ هذه المسألة ما أشار إليه

---

(1) أدب القاضي، لأبي الحسن الماوردي البصري، تحقيق محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد 1971م (454/1 - 455).

(2) جمع الجوامع من حاشية العلامة البناني، لتاج الدين السبكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ط 2، 1937، (2/ 238 - 239)، وانظر نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للقاضي ناصر =

ابن تيمية فقال: «الإجماع الظني: هو الإجماع الاقراري والاستقرائي: بأن يستقرىء أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تُدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي وأما إذا كان يُظَنُّ عدمه ولا يُقطع به فهو حجة ظنية»[1].

ومثله ما ذكره الشوكاني أن هناك إجماعاً متفق عليه عند الأئمة: وهو ما ظهر من أقوال الصحابة، أو من أقوال من بعدهم. وهناك إجماع اختلفوا فيه كالإجماع السكوتي مثلاً، وإجماع ما ندر مخالفه كالواحد والاثنين، فهذا حجة ظنية، وما اتفقوا عليه حجة قطعية[2].

ثانياً: حجية الإجماع

وهي قولهم إن الأدلة التي أوردها الأصوليون من كتاب وسنة وعقل غير قطعية في ثبوت حجية الإجماع، لأنها تحتمل التأويل وما دامت أدلة الحجية ظنية، فالحكم ظني لا يرتقي إلى القطع فلا يفيد العلم، ونسب هذا القول إلى بعض المتكلمين[3]، وهذا ما أشار إليه الشوكاني بقوله: «اختلف القائلون بحجية الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية فذهب جماعة منهم إلى أنه حجة قطعية وقال جماعة منهم الرازي والآمدي أنه لا يفيد إلا الظن»[4].

ولذلك يكون حكم الإجماع ما قاله ابن تيمية: «التحقيق أن قطعيه قطعي وظنيه ظني»[5] وجاء في كشف الأسرار قوله: «الأصل في الإجماع موجباً للحكم

= الدين البيضاوي، عالم الكتب، بيروت (3/ 329 - 330)، وحاشية التفتازاني مع مجموعة من الحواشي دار الكتب العلمية بيروت، ط 2 ـ (2/ 44) 1983، وشرح التلويح على التوضيح (2/ 47).

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية (19/ 267).

(2) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة بيروت 1979م (75).

(3) التقرير والتحبير (3/ 113).

(4) إرشاد الفحول (78 - 79).

(5) مجموع فتاوى ابن تيمية (19/ 270).

قطعاً كالكتاب والسنة، فإن لم يثبت اليقين في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤوّلة وخبر الواحد»[1].

ولهذا يمكن أن نقول أنّ إنكار الإجماع الظني ليس بكفر إجماعاً[2]. أما القطعي فننقل ما جاء في التقرير والتحبير أن «إنكار حكم الإجماع القطعي كإجماع الصحابة بصريح القول أو الفعل المنقول بالتواتر يكفر متعاطيه عند الحنفية وطائفة، لأن إنكاره يتضمن إنكار سند قاطع وهو يتضمن إنكار صدق رسول الله ﷺ وهو كفر غير أن نسبة هذا إلى الحنفية ليس على العموم فيهم إذ في «الميزان»: فأما إنكار ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات بأن علم بالإجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب أنه لا يكفر»[3] وجاء في التلويح قوله: «وإن كان قطعياً فقيل يكفر، وقيل لا يكفر، والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره»[4]. وقد كفَّر ابن حزم من خالف الإجماع إذا كان هذا الإجماع قد قامت عليه الحجة أنه إجماع[5]، وقال: «ومن شرط الإجماع الصحيح أن يكفر من خالفه بلا اختلاف بين أحد من المسلمين في ذلك»[6]. وقد بوب في كتابه «مراتب الإجماع» باباً قال فيه: «باب من الإجماع في الاعتقادات يكفر من خالفه بإجماع»[7]. وقد خالفه في ذلك ابن تيمية، فقال: «... وكذلك ما ألزمهم إياه [أي ابن حزم] من تكفير المخالف غير لازم، فإن كثيراً من العلماء لا يكفرون مخالف الإجماع. وقوله إن مخالف الإجماع يكفر بلا اختلاف من أحد المسلمين هو من هذا الباب فلعله لم

---

(1) كشف الأسرار (3 /251).

(2) قاله البيضاوي عن ابن الحاجب في نهاية السول (3 /327)، والتفتازاني في الحاشية (2 /44)، وفي شرح التلويح على التوضيح (2 /47).

(3) التقرير والتحبير (3 /113)، وانظر نهاية السول (3 /329 - 330).

(4) شرح التلويح على التوضيح (2 /47)، وانظر جمع الجوامع (2 /238 - 239).

(5) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، لابن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط 1، (11 - 12) 1978.

(6) المصدر السابق (15).

(7) المصدر السابق (193) وقد خالفه ابن تيمية فقال: «ولكنهم لم يتفقوا على كفر من خالف ذلك، فإن القدرية... والمعتزلة... وكثير من الشيعة، بل عامة الشيعة المتأخرين، وكثير من المرجئة والخوارج، وطوائف من أهل الحديث والفقه، نسبوا إلى ذلك (نقد مراتب الإجماع 221).

يبلغه الخلاف في ذلك، مع أن الخلاف في ذلك مشهور مذكور في كتب متعددة، والنظّام نفسه المخالف في كون الإجماع حجة لا يكفره ابن حزم والناس أيضاً. فمن كفر مخالف الإجماع إنما يكفره إذا بلغه الإجماع المعلوم، وكثير من الإجماعات لم تبلغ كثيراً من الناس وكثير من موارد النزاع بين المتأخرين، يدعي أحدهما الإجماع في ذلك، إما أنه ظني ليس بقطعي، وإما أنه لم يبلغ الآخر، وإما لاعتقاده بانتفاء شروط الإجماع»[1].

ثالثاً: مراتب الإجماع

فقد جعل بعض الأصوليين المجمعين على مراتب، ولكل مرتبة حكم خاص بها كما يلي:

المرتبة الأولى: إجماع الصحابة، فهذا مثل الكتاب والسنة المتواترة كإجماعهم على وجوب نصب الإمام، فهذا يكفر جاحده[2] وفيه خلاف كما ذكر ابن تيمية.

المرتبة الثانية: إجماع التابعين، وهذا وإن نقل متواتراً وأفاد قطعية الحكم لكن فيه شبهة الخلاف في انعقاده وهذا بمنزلة المشهور من الأخبار، فجاحده يُضَلَّل[3].

المرتبة الثالثة: هو الإجماع بعد استقرار الخلاف، فحجيته ظنية لاحتمال إحياء القول السابق بحياة دليله، وهذا بمنزلة خبر الواحد، فلا يكفر جاحده، ويوجب العمل لا العلم ويقدم على القياس عند أكثر العلماء[4].

النتيجة:

بعد هذا العرض لا يمكن أن نحكم حكماً واحداً على منكري الإجماع، لا

---

(1) نقد مراتب الإجماع (204).

(2) انظر مراتب الإجماع (144)، وأصول السرخسي (1 /318)، ونهاية السول (3 /329 - 330)، وكشف الأسرار (3 /262)، والتقرير والتحبير (3 /113)، وإرشاد الفحول (79).

(3) انظر أصول السرخسي (1 /318)، ونهاية السول (3 /330)، وكشف الأسرار (1 /262)، وإرشاد الفحول (79).

(4) انظر أصول السرخسي (1 /318) وكشف الأسرار (3 /262)، والتقرير والتحبير (3 /115)، وإرشاد الفحول (79).

بد من التفصيل. والذي يظهر من أقوال الأصوليين أن هناك مسألة لا خلاف عليها وهي أن منكر الحكم المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة القطعي كافر رأياً واحداً[1]. وأن منكر المجمع عليه الدنيوي لا يكفر، ولا يكفر كذلك جاحد المجمع عليه الخفي الذي لا يعرفه إلا الخصوص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف[2]. أما المسائل الأخرى فالخلاف فيها على ثلاثة أقوال، أنه كفر، ليس بكفر، والتفصيل[3]، وهو ما اختاره المحققون.

وأقل ما يقال في حكمه المنع من المخالفة، وأنه حجة لازمة، للأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ووجوب اتباع ما أجمعت عليه الجماعة[4]، ولا يخالف هذا ما جاء في «المستصفى» من أنّ الإجماع أعظم أصول الدين، وهو دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وأن حكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحق[5]، لأن هذا الحكم يصرف إلى التفصيلات التي ذكرناها والتي اعتمدها أكثر أئمة الأصول من أحناف وشافعية وغيرهم.

---

(1) انظر نهاية السول (3/ 329 - 330)، وجمع الجوامع (2/ 238 - 239)، وشرح التلويح على التوضيح (2 /47).

(2) انظر كشف الأسرار (3/ 251)، وجمع الجوامع (2/ 239)، والتقرير والتحبير (3/ 113).

(3) انظر نهاية السول (3/ 328)، وحاشية التفتازاني (2/ 44)، وشرح التلويح على التوضيح (2/ 47).

(4) انظر إحكام الآمدي (1/ 407).

(5) المستصفى (1/ 176 - ,198).

الفصل الرابع

باب منكري الإجماع

ذكر الأصوليون في مؤلفاتهم أن هناك من أنكر الإجماع، وأن أول ما ظهر هذا الإنكار كان في أوائل القرن الثالث الهجري على لسان النظّام، وتبعه في إنكاره بعض المعتزلة من أصحابه، ثم ظهر إنكار الإجماع على لسان بعض الفرق من شيعة وغيرهم. وارتكز إنكار هؤلاء على ثلاث شبه:

أولاها: استحالة وقوع الاجماع لانتشار الأمة انتشاراً يستحيل معه اجتماعهم واتفاقهم على حكم ما.

ثانيها: أن وقوعه ممكن، لكنه غير حجة.

ثالثها: أن الإجماع في نفسه ليس حجة، وإنما الحجة دخول الإمام المعصوم فيه.

ولكل من هذه الشبه دلالته ومؤيدوه كما سنذكر. وقد عقد أئمة الأصول أبواباً خاصة في ذكر من أنكر الإجماع ورتبوا ردوداً على دلالاتهم.

أولاً: النظّام

ذكر الجويني في البرهان أنّ «أول مَنْ باح برد الإجماع هو النظّام، ثم تابعه طوائف من الروافض»[1]. وجاء في روضة الناظر: «وقال النظام (الإجماع) ليس بحجة، وقال الإجماع كل قول قامت حجته ليدفع عن نفسه شناعة قوله»[2]. وجاء

(1) البرهان (2/ 675 - 676).

(2) ابن قدامة (67).

في مجلة المورد: «وحكي عن النظّام وجعفر بن حرب[1] وجعفر بن مبشر[2] أنهم قالوا: الإجماع ليس بحجة»[3]. وذكر الشهرستاني عنه: «قوله في الإجماع ليس بحجة في الشرع»[4]. وفي المستصفى: «وذهب النظّام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته، وإن كان قول واحد، وهو على خلاف اللغة والعرف، لكنه سواه على مذهبه إذ لم يراع الإجماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع، فقال: هو كل قول قامت حجته»[5]. وجاء في الإبهاج أنّ سبب إنكاره الإجماع إنما قصده الطعن في الشريعة[6]. وقد ذكر ابن أمير الحاج تفصيلاً لقول النظّام غير ما ذكرنا، فقال: «وأما رأي النظّام نفسه في بعض أصحابه فهو أنه يتصور، ولكن لا حجة فيه، كذا نقله القاضي وأبو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الإمام الرازي وأتباعه في النقل عنه»[7].

هذه الآراء المنقولة عن النظّام وبعض أصحابه من المعتزلة تفيد أن الإجماع عنده ليس بحجة، ولكي يبعد عنه صفة التكفير التي نعتوا بها كل منكر لحجية

---

(1) هو جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي العابد أبو الفضل (177 - 236هـ = 793 - 850م) من نساك القوم، قيل كان واحد دهره في العلم والصدق والورع والزهد والعبادة، يضرب المثل بعلمه. درس الكلام على أبي الهذيل العلاف، واختص بالواثق. من تصانيفه: كتاب «متشابه القرآن» وكتاب «الاستقصاء» وكتاب «الأصول». (انظر ترجمته في تاريخ بغداد 7 /162، وسير أعلام النبلاء 10 /549 - 550، وطبقات المعتزلة 83 - 86).

(2) هو جعفر بن مبشر الثقفي المتكلم. أبو محمد البغدادي الفقيه البليغ (... - 234هـ = ... - 848م) اشتهر بالعلم والورع حتى ضرب المثل بعلمه وزهده مع بدعته، وهو أخو حبيش بن مبشر الفقيه. له من التصانيف: «كتاب «الاجتهاد» وكتاب «الإجماع ما هو» وكتاب «الرد على أرباب القياس» (انظر ترجمته في تاريخ بغداد 7 /162)، وسير أعلام النبلاء 10 /549، وطبقات المعتزلة 76 - 77، وأعيان الشيعة 16 /105 - 106).

(3) من مجلة المورد، الإجماع في الشريعة الإسلامية، د. رشدي محمد عرسان عليان، السنة الرابعة 1973، المجلد الثاني، العدد الأول (ص 69).

(4) لكنه زاد قولاً للنظام يشبه قول الإمامية في الإجماع لم يذكره عنه أحد، فقال بعد ذكر رأيه: «وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم» (الملل والنحل للشهرستاني من كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم، دار العرفة (1 /72) ومثله في الوافي بالوفيات (6 /17).

(5) المستصفى (1 /173)، وانظر نهاية السول (3 /247).

(6) الابهاج (3 /353).

(7) التقرير والتحبير (3 /82)، وانظر فواتح الرحموت (2 /211).

الإجماع، قال إن الإجماع كل قول قامت حجته موهماً بذلك أنه يقول بحجية الإجماع شرط أن يظهر دليل القول.

لكن هناك من نقل عنه قولاً آخر، وأنكر أن يكون ما ذكرناه هو قوله، وإنما هو قول بعض أصحابه، أما رأيه هو فإنما كان يقول باستحالته فقط لكنه حجة[1]. والذي نقل عنه نفي الحجية وهو خطأ[2].

ثانياً: الخوارج

لم تفصل كتب الأصول التي بين يدي قول الخوارج في الإجماع، وإنما ذكروا أن الخوارج أنكروا حجية الإجماع، وجعلوا إنكارهم هذا كإنكار الشيعة والنظام، فقال الرازي: «إجماع أمة محمد ﷺ حجة: خلافاً للنظّام والشيعة والخوارج»[3]. ولم تذكر كتب الأصول أكثر من هذا.

أدلة النظّام والخوارج

استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول.

أولاً: من الكتاب

قال الله تعالى﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانَاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة النحل الآية: 89) وقال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَىٰ اللَّهِ وَالرَّسُوْلِ﴾ (سورة النساء الآية: 59). والآيتان واضحتان في الدلالة على وجوب الرجوع في الأمور الدينية إلى الكتاب والسنة فقط، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع[4].

الدليل الثاني: قال تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بِالبَاطِلِ﴾ (سورة البقرة الآية: 188) وقال: ﴿وَأَنْ تَقُولُوْا عَلَىٰ اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة الآية: 169) ففي هاتين الآيتين نهى الله تعالى الأمة عن معصيتين، وذلك يدل على تصورهما من هذه الأمة، ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجباً للقطع[5].

---

(1) ذكره السبكي في نهاية السول (3/248)، وانظر حصول المأمول (66)، وحاشية التفتازاني (2/29).

(2) الإجماع في الشريعة الإسلامية، لعبد الرزاق (11).

(3) المحصول (2 قسم 1/46). وانظر إحكام الآمدي (1/286)، وكشف الأسرار (3/252).

(4) انظر إحكام الآمدي (1/290)، وحاشية التفتازاني (2/32).

(5) انظر إحكام الآمدي (1/290)، وحاشية التفتازاني (2/33)، وإرشاد الفحول (76)، وحصول المأمول (68).

ثانياً: من السنة

الدليل الأول: هو إقرار الرسول ﷺ معاذاً، حين بعثه إلى اليمن، لما سأله عن الأدلة المعمول بها في الشرع، على إهمال الإجماع كدليل مثل الكتاب والسنة والقياس، ولو كان الإجماع دليلاً لما ساغ إخفاؤه مع الحاجة إليه.

الدليل الثاني: قوله عليه السلام: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ»[1] وقوله: «لا ترجعوا بعدي كُفاراً»[2] وهو دليل جواز وقوعه منهم. ومنه كذلك سائر الأحاديث الدالة على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات الشرعية.

ثالثاً: من المعقول

الأول: إن وقوع الإجماع مستحيل، لأنه لا يمكن معرفة أقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم، «وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب... فيكون تصوير إجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود وأكل نوع من الطعام»[3].

الثاني: «إن الإجماع لا يكون إلا عن دليل، ويتعذر من طريق العادة أن يتفق العلماء من الشرق إلى الغرب على دليل واحد، بل العادة أن تختلف أقوالهم ولا تتفق آراؤهم»[4].

---

(1) سيأتي تحقيق الحديث في تحقيق المخطوطة.

(2) هو جزء من حديث رواه البخاري عن جرير: «أن النبي ﷺ قال له في حجة الوداع استنصت الناس فقال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» (1/ 41). ورواه مسلم عن جرير بلفظ البخاري (1/ 81, 82)، ورواه أيضاً عن ابن عمر (1/ 82). ورواه الترمذي عن ابن عباس، وقال في آخره: «وفي الباب عن عبد الله بن مسعود وجرير وابن عمر وكرز بن علقمة وواثلة بن الأسقع والصنابحي. هذا حديث حسن صحيح (3/ 329)، وهو في مسند الإمام أحمد عن ابن عمر (2/ 85, 87, 104)، وعن أبي بكرة بلفظ: «ضلالاً» بدل: «كفاراً» (5/ 37)، وعن حميد بن عبد الرحمن (5/ 39)، وعن أبي غادية (5/ 68).

(3) عن كشف الأسرار (3/ 252)، وانظر الوصول إلى مسائل الأصول (2/ 147)، والمستصفى (1/ 173)، والمنخول (304)، والتقرير والتحبير (3/ 82)، وتيسير التحرير (1/ 266)، وحصول المأمول (66 - 67).

(4) الوصول إلى علم الأصول (2/ 147).

الثالث: أنه لو انعقد (أي الإجماع) إما أن ينعقد عن نص، أو إما لا، إذ لا بد له من مستند، ولا يجوز أن ينعقد عن نص لأنه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم إذا تعلق وقع الاستغناء به عن الإجماع، ويكون هو الحجة دون الإجماع ولا يجوز أن ينعقد عن أمارة لأنهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يتفقون على رأي واحد مظنون، على أنه إن انعقد عن أمارة يكون الامارة هي الحجة دون الإجماع أيضاً»[1].

الرابع: وهو معتمدهم، وخلاصته أن انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطأ غير متصور، لأنه يستحيل أن يجوز على كل فرد منهم الخطأ ولا يجوز على جماعتهم، وكذلك يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين، وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم أبيض[2].

الخامس: إنهم أمة من الأمم، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم السابقة كاليهود والنصارى[3].

الرد على منكري الإجماع

أولاً: أدلة الكتاب

الدليل الأول: ناقش الآمدي دليل المنكرين الأول من الكتاب فقال: «وأما ما ذكروه من المعارضة بالآية الأولى فليس في بيان كون الإجماع حجة متبعة بالآية التي ذكرها ما ينافي كون الكتاب تبياناً لكل شيء، وأصلاً له.

وأما الآية الثانية فهي دليل عليهم لأنه دليل على وجوب الرد إلى الله والرسول في كل متنازع فيه. وكون الإجماع حجة متبعة مما وقع النزاع فيه. وقد رددناه إلى الله تعالى حيث أثبتناه بالقرآن، وهم مخالفون في ذلك»[4].

الدليل الثاني: قال الآمدي: «وأما الآية الثالثة والرابعة فلا نسلم أن النهي

(1) عن كشف الأسرار (3/ 252)، وانظر المعتمد في أصول الفقه (2/ 478)، والتقرير والتحبير (3/ 82)، وتيسير التحرير (3/ 220 - 226)، وفواتح الرحموت (2/ 211 - 212).

(2) انظر المعتمد (2/ 478)، وكشف الأسرار (3/ 252).

(3) انظر مغني عبد الجبار (17/ 192)، وإحكام الآمدي (1/ 301).

(4) الإحكام (2/ 299).

فيهما راجع إلى اجتماع الأمة على ما نهو عنه، بل هو راجع إلى كل واحد على انفراده، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة.

سلمنا أن النهي لجملة الأمة عن الاجتماع على المعصية، ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلاً، ولا يلزم من الجواز الوقوع. ولهذا فإن النبي عليه السلام قد نهى عن أن يكون من الجاهلين بقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الجَاهِلِيْنَ﴾ (سورة الأنعام الآية: 35)، وقال تعالى لنبيه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (سورة الزمر الآية: 65) إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوماً من ذلك. وأيضاً فإنا نعلم أن كل أحد منهي عن الزنى وشرب الخمر، وقتل النفس بغير حق، إلى غير ذلك من المعاصي. ومع ذلك فإن من مات، ولم يصدر عنه بعض المعاصي، نعلم أن الله قد علم منه أنه لا يأتي بتلك المعصية، فكان معصوماً عنها ضَرُورةَ تعلق علم الله بأنه لا يأتي بها، ومع ذلك فهو منهي عنها»[1].

ثانياً: أدلة السنة:

الدليل الأول: أما خبر معاذ فإنما لم يذكر الإجماع لأنه لم يكن حجة في زمن الرسول ﷺ، ولعدم تقرر المأخذ من غير الكتاب والسنة في عهده فلا يلزم أن يكون حجة بعد وفاة الرسول ﷺ[2].

الدليل الثاني: وأما عن الحديثين، فعن الأول أنه لا يعني أنه لن يبقى من تقوم الحجة بقوله، بل معناه أن أهل الاسلام سيكونون الأقل[3]. وعن الثاني: «فيحتمل أنه خطاب مع جماعة معينين، وإن كان خطاباً مع الكل فجوابه ما سبق في آيات المناهي للأمة»[4].

ثالثاً: من المعقول:

الدليل الأول: إن تباعد المجتهدين لا ينافي معرفة أقوالهم بالسماع من الحاضرين والنقل عن الغائبين. كما تمكن معرفة اتفاق المسلمين على وجوب

---

(1) إحكام الآمدي (1 /299 - 300) وانظر حاشية التفتازاني (2 /32 - 33).

(2) انظر إحكام الآمدي (1 /300) وحاشية التفتازاني (2 /33).

(3) انظر إحكام الآمدي (1 /300).

(4) قصد بآيات المناهي ما ذكرنا من الرد على دليل المنكرين الثاني من أدلة الكتاب؛ إحكام الآمدي (1 /300).

الصلوات الخمس والزكوات وغير ذلك في سائر البلاد على كثرة المسلمين وتباعد البلاد، والمعتبر قول المجتهدين من كل عصر وهم نفس أو نفسان في كل إقليم ومن يكونون أعلاماً معروفين، فيمكن جمع أقاويلهم بالسماع من الحاضرين والنقل عن الغائبين[1].

الدليل الثاني: «أن ذلك يتصور إذا كان ذلك موقوفاً على شهواتهم وإراداتهم على حسب اختيارهم، فالظاهر أنه تختلف آراؤهم، فأما إذا كانوا مكلفين بطلب الدليل؛ ومآخذ الأدلة معلومة وطرق الاجتهاد معروفة، جاز منهم الاتفاق على إصابة ذلك الدليل؛ وإذا تصور اتفاقهم على ذلك الدليل تصور إجماعهم، لأن الإجماع ينعقد عنه، وصار هذا كرؤية الهلال، فإنه لما كان موضوعاً على تكليف الطلب، وكان المطلع معروفاً والدواعي متوفرة وحواس الناس في الإدراك متقاربة، صح منهم الاتفاق على رؤيته، كذلك ههنا مثله»[2].

الدليل الثالث: أجاب عنه أمير بادشاه بأن الإجماع مع وجود السند يحول الحكم من الظني إلى القطعي، ذلك إذا كان السند ظنياً. وأما إذا كان السند قطعياً فالفائدة تأكيد القطع وإثبات الحكم بكل منهما وسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته[3].

وأجاب عنه البصري بأن قال إنه يجوز أن يجمعوا على أمر ولا ينقلوا دليله اكتفاءً بالإجماع للدلالة على النص، أو يكون الدليل محتملاً، فَيُستَغنى بالإجماع عن النظر فيه[4].

الدليل الرابع: ما أجاب به البصري فقال: «إن المستحيل هو أن يقال: إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه، وجماعتهم غير مخطئين فيه. ولم نقل ذلك. وإنما نقول: إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد، وإذا اجتمع مع جماعة الأمة لم يكن قوله خطأ. وليس يمتنع أن يفارق الواحد الجماعة. ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل مأكلاً

(1) ملخصاً عن الوصول في علم الأصول (2/ 147)، وقارن بتيسير التحرير (3/ 226).
(2) الوصول إلى علم الأصول (2/ 146 - 147).
(3) ملخصاً عن تيسير التحرير (3/ 256). وقارن بالتقرير والتحبير (3/ 110).
(4) انظر المعتمد (2/ 478 - 479).

مخصوصاً، ولا يجوز أن يجتمعوا على أكله في ذلك اليوم؟ ونظير ما ذكروه أن نقول: كل واحد منهم مخطىء، والكل في ذلك القول غير مخطىء وهو نظير قول القائل: الكل ليسوا بسود، وكل واحد منهم أسود. ونظير قولنا في الإجماع أن نقول: كل واحد من الناس يجوز أن يكون أسود في البلد الفلاني، فإن اجتمعوا في بلد آخر لم يكونوا سوداً بل بيضاً»[1].

الدليل الخامس: أن بعض علماء الأمة اعتبر إجماع الأمم السابقة إجماعاً صحيحاً، وذلك قبل نسخ دياناتهم، وإن سلمنا أن إجماعهم ليس بحجة فذلك لم يرد في حقهم دليل على الاحتجاج بإجماعهم كما ورد في شرعنا[2].

ثالثاً: الشيعة

بينت المصادر السنية أن الإجماع عند الشيعة هو مغاير تماماً للإجماع عند أهل السنة، ولذلك ذكرت بعض هذه المصادر أن الإجماع عند الشيعة ليس حجة، والمقصود به اتفاق جميع المجتهدين من الأمة[3]، ولذلك قال البخاري: «وقالت الإمامية منهم إنه ليس بحجة من حيث الإجماع»[4].

لا بد قبل الغوص في أقوالهم أن نذكر بعضاً من تعريفاتهم ليتضح لنا رأيهم، فقد عرّف العلاّمة الحِلّي الإجماع بأنه: «اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور»[5]. وقال المحقق الحِلّي إنه: «اتفاق من يعتبر قوله بالفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية»[6]. وعرفه زين الدين «الشهيد الثاني» بأنه: «اتفاق المجتهدين من أمة النبي ﷺ على حكم»[7]. وهذه التعاريف لا تختلف عن تعاريف أهل السنة إلا بنقصان شرطية العصر التي صرح بها أعلام الأصوليين السنيين.

(1) المعتمد (2 /478).
(2) انظر إحكام الآمدي (1 /301) والمغني للقاضي عبد الجبار (17 /193).
(3) انظر الإبهاج (3 /364).
(4) كشف الأسرار (3 /252).
(5) عن الفصول لابن رحيم (242) نقلاً عن مجلة المورد (66).
(6) عن معراج الأصول (66) نقلاً عن مجلة المورد (66).
(7) الإجماع لمحمد صادق الصدر (25).

وهناك تعريفات أخرى توضح لنا الاختلاف مع تعريف أهل السنة وتبين وجهة نظر الشيعية في الإجماع:

1 - «عرّفه صاحب الفصول بأنه: الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم ديني»[1].

2 - «وعرّفه بعض الأعلام بأنه: اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة»[2].

3 - «وعبر عنه الشيخ المظفر بقوله: الإجماع: كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم»[3].

ولنا ملاحظات على هذه التعاريف توضح لنا رأيَ الشيعة في الإجماع.

1 - فالإجماع ليس دليلاً شرعياً بنفسه، وإنما بدخول الإمام المعصوم فيه، ولذلك وجب دخول المعصوم مع المجمعين ليصير الإجماع حجة ليس في نفسه، بل لأنه يكشف عن قول المعصوم.

قال الشيخ المظفر: «إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم؛ فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف فيدخل في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها»[4]. فقوة الإجماع عندهم ليس في اجتماع واتفاق الأمة المعصومة، بل في قول الإمام المعصوم، فلذلك جاء في الشافي: «فأما الإجماع فليس بباطل عندنا، لأن الدليل قد دلنا على أن في جملة المجمعين معصوماً حجة لله تعالى، فليس يجوز أن ينعقد الإجماع على باطل من هذا الوجه لا كما يدعيه المخالفون»[5].

2 - عدم شرطية إجماع جميع المجتهدين، فإذا عرف دخول الإمام في جماعة

(1) عن الفصول لابن رحيم (243) نقلاً عن مجلة المورد (66).
(2) المصدر السابق.
(3) أصول الفقه (1 /106) نقلاً عن المورد (66).
(4) المصدر السابق.
(5) الشافي في الإمامة (11).

المجمعين، ولو كانوا بعض المجتهدين فقولهم حجة وإجماع. قال السيد المرتضى: «إذا كالن علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الإمام في أقوالهم فإجماعهم حجة»[1].

3 - قول الإمام منفرداً حجة ويجب اتباعه[2]، لكن هل يعتبر إجماعاً بنفسه، لم توضح المراجع ذلك.

4 - لو أجمعت الأمة جميعها على قول وعلم، بطريقة ما، أن إجماعهم لا يكشف عن قول المعصوم لا يعتبر ذلك حجة شرعية، والظاهر من أقوالهم أنه لا يعتبر إجماعاً كذلك.

لذلك قال المصنفون من السنة: «الإجماع عند االشيعة حجة يعولون عليها لكن ليس حجة من حيث هو الإجماع، بل لكونه مشتملاً على قول الإمام المعصوم؛ إذ الزمان عندهم لا يخلو عنه فالإجماع مشتمل على قوله؛ إذ هو قول كل الأمة وهو من الأمة»[3]. وقالوا كذلك: «وقال الإمامية يشترط (الكشف عن قول الإمام المعصوم) ولا يخلو الزمان عنه وإن لم تعلم عينه، والحجة في قوله فقط وغيره تبع له»[4]. وجاء في نهاية السول: «... لأن هؤلاء الشيعة الذين ذكر خلافهم المصنف لا يخالفوننا في حجية الإجماع وإنما يجعلونه حجة لوجود الإمام مع المجمعين وهو معصوم، وهذا خلاف فيما به الحجية لا في نفس الحجية، وهم يقولون أنه لا بد أن يكون مع المجمعين معصوم لأنه أحد المجتهدين في كل عصر وإن لم تعرف عينه»[5].

أما فائدة قول المجتهدين مع قول المعصوم، في حين أن القول القاطع هو قوله أولاً وأخيراً، فقد جاء في الشافي: «قول الإمام وإن كان بانفراده حقاً ولا تأثير لضم غيره إليه. فلا بد من أن يكون جواب من سأل عن الإجماع الذي الإمام في جملته أنه حق كما يكون مثل ذلك الجواب لمن سأل عن عشرة في جملتهم نبي،

(1) أصول الفقه (1 /106) نقلاً عن مجلة المورد (66).

(2) انظر نهاية السول (3 /247).

(3) حاشية العطار (2 /228).

(4) المصدر السابق (2 /228).

(5) نهاية السول (3 /263)، وانظر الإبهاج (3 /364).

فأما الفائدة في ذكر غير الإمام معه والحجة هي في قوله بعينه فإنما يسأل عنها من استعمل هذه اللفظة مبتدياً مع تمييز قول الإمام، ونحن لا نكاد نستعملهما في مثل هذه الحال، وإنما نجيب بالصحيح عندنا في سؤال المخالف عنه؛ وإن كان لا يمتنع أن يكون لذلك فائدة وهي أن قول الإمام قد يكون غير متميز في بعض الأقوال كأحوال الغيبة والخوف التي لا نعرف قول الإمام فيها على سبيل التفصيل، فلا يمتنع في مثل هذه الأحوال أن يعتبر الإجماع لعلمنا بدخول الإمام فيه»[1].

الدليل على وجوب وجود الإمام عندهم:

لا بد هنا أن نذكر أدلتهم على وجوب وجود الإمام في كل عصر حتى يتأكد من وجوده في إجماع الأمة، فقد استدل العلامة الحِلّي على وجوب وجوده بالكتاب من قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الذِيْنَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِنْ دُوْنِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً﴾** إلى قوله: **﴿قَد بَيَّنَّا لكم الآيَاتِ إِنْ كُنتُمْ تَعْقِلُون﴾** (سورة آل عمران الآية: 118). ثم قال: الاستدلال به من وجهين:

الأول: انه نهى عن اتبّاع هؤلاء وحذّر منه تحذيراً تاماً واتباع من يمكن أن يكون كذلك فيه خوف ضرر مظنون، ودفعهما واجب بترك اتباعه، وغير المعصوم كذلك، فيجب ترك اتباعه فلو كان إماماً لوجب اتباعه فيلزم التكليف بالضدين وهو تكليف بالمال.

الثاني: قوله تعالى: **﴿قَد بَيَّنَّا لكم الآيَاتِ إِنْ كُنتُمْ تَعْقِلُون﴾**، هذا إشارة إلى نصب المعصوم في كل زمان، إذ بيان الآيات ممن لا يحتمل أن يكون كذلك ليس إلا من المعصوم كما تقدم فدل على ثبوته»[2].

استدل صاحب الشافي على وجوب وجوده بدليلين عقليين:

الأول: «... فأما حكايته من كون الإمام بياناً وما يتصل بذلك، فعندنا أن أحد ما احتيج به إلى الإمام كونه بياناً بمعنى أنه مبين للشرع؛ وكاشف عن ملتبس الدين وغامضه، غير أن هذه العلة ليست الموجبة للحاجة إلى الإمام في كل زمان

---

(1) الشافي (58).

(2) الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، للحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة، المطبعة الحيدرية، النجف 1372هـ (43).

وفي كل حال، لأن الشرع إذا كان قد أجاز أن لا يقع العبادة به لم يحتج إلى مبين فيه. فأما قول بعض أصحابنا أنه ينبه على الأدلة والنظر فيها، فالحاجة لا شك في ذلك إليه واضحة إلا أنه ليس يصح أن يتعلق في إيجاب الإمامة بما يجوز أن يقوم غير الإمام مقامه، وقد يجوز أيضاً أن ينبه على الأدلة والنظر فيها غير الإمام، وقد يجوز أيضاً أن يتفق لبعض المكلفين الفكر فيما يدعو إلى النظر من غير خاطر ولا منبه، بل يستغنى عن المنبه ولا يكون عندنا مستغنياً عن الإمام»[1].

الثاني: قوله: «الإمامة عندنا لطف في الدين، والذي يدل على ذلك أنا وجدنا أنّ الناس إن خلوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم، وتكدرت عيشتهم، وفشا فيهم فعل القبح، وظهر فيهم الظلم والبغي، وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وهذا أمرهم كل قبيل وبلدة وكل زمان وحال، فقد ثبت أن وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إليه»[2].

وذكر دليلهم الأسنويّ بقوله: «والشيعةُ عَوّلوا عليه: يعني أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي»[3].

الدليل على عصمة الإمام

جاء في نهاية السول أن الإمام الذي هو حجة «لا بد أن يكون معصوماً وإلا لافتقر إلى إمام آخر ولزم التسلسل»[4].

وقد أورد زينُ الدين النباطي أدلَّةً عقلية على عصمة الإمام، نذكر منها قوله: «الموجب للعصمة جواز الخطأ على الأمة، فلو جاز خطأ الإمام فإن لم يحتج إلى إمام فترجح بلا مرجح، وإن احتاج فإما إلى نفسه أو إلى من يعود إليه وهو الدور، أو لا يعود وهو التسلسل، وقد انعقد الإجماع على أن الإمام لا يحتاج إلى إمام فبالأولى أن لا يحتاج في أمور الإمامة إلى الرعية فبطلت إمامة من قال: «إذا تعوَّجْتُ

(1) الشافي في الإمامة (3 - 4).

(2) المصدر السابق (4)، وانظر المحصول (2 قسم 1 /142).

(3) نهاية السول (3 /362).

(4) المصدر السابق 3 /363).

فقوموني» إذ من يحتاج إلى الرعية فهو إلى الإمام أحوج. ولأنه حافظ الشرع؛ فلولا العصمة لجاز الغلط والتبديل المؤديان إلى التضليل، والكتاب لا يحيط بالأحكام، إذ لا تعين فيه الكثير منها كعدد الركعات ومقادير الزكوات»[1].

ودلل على العصمة ابن المطهر الحلي بقوله: «لما ثبت وجوب نصب الإمام على الله تعالى فنقول إنا نعلم ضرورة أن الحاكم إذا نصب في رعيته من يعرف منه أنه لا يقوم بمصالحهم ولا يراعي فيهم ما لأجله احتاجوا إلى منصوب قبله تستقبح العقول منه ذلك النصب وتنفر عنه، ونصب غير المعصوم من الله تعالى داخل في هذا الحكم فعلمنا أنه لا ينصب غير المعصوم، فكل إمام ينصبه الله تعالى فهو معصوم»[2][3].

مناقشة الشيعة لأدلة السنة[4]

عرفنا أن الحجة عند الشيعة هي أساساً متعلقة بالإمام المعصوم، ولهذا حاولوا إبطال أدلة السنة التي تؤكد على عصمة الأمة من غير ذكر للإمام، وسنلخصها بالآتي:

أولاً: أ ـ آية ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ...﴾ هذه الآية لا تعلق بها في الإجماع لأن لفظ المؤمنين ليس لفظاً مستغرقاً لجنس المؤمنين، بل يتناول ثلاثة فصاعداً، فإذا لم يكن للاستغراق لم يسع التعلق بالآية في الإجماع.

ب ـ إنّ لفظ «سبيل» في الآية يقتضي الواحدة فلا يمكن إطلاقه على كل سبيل، ولا يمكن أن يتناول سبيلاً دون سبيل، فإذا عدمنا دليل اختصاصها ببعض السبل اضطررنا إلى الوقوف لبيان الاختصاص، فلا يمكن أن ندّعي عمومها بلا دليل.

---

(1) الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، للعلامة زين الدين علي بن يونس العاملي النباطي البياضي، تحقيق محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية ط أولى، 1384هـ (1/ 112 - 113)، وانظر منهاج الكرامة في معرفة الإمامة من كتاب منهاج السنة، لابن مطهر الحلي، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة خياط، بيروت (1/ 145 - 146).

(2) كتاب الألفين (52).

(3) هناك كثير من الردود على هذه الأقوال مبسوطة في الكتب ليس هنا مكان لذكرها.

(4) هذا المبحث مأخوذ عن كتاب الشافي (44, 45, 48, 49) وأكثر هذه الاعتراضات موجودة في كتب الأصوليين وعليها ردود كثيرة خصوصاً في المحصول والمغني.

ويمكن بعد هذا أن نصرف الآية كدليل لنا، «فجائز أن يكون تعالى إنما أمرنا باتباع المؤمنين من حيث ثبت بالعقول أن في جملة المؤمنين في كل عصر إماماً معصوماً لا يجوز عليه الخطأ، وإذا جاز ما ذكرنا سقط غرضهم في الاستدلال على صحة الإجماع، لأنهم إنما أجروا بذلك إلى أن يصح الإجماع فيحفظ الشرع به ويستغنى عن الإمام... ويجب أيضاً أن لا يثبت الإجماع إلا بعد القطع على أن كل مستحق للثواب في بر وبحر وسهل وجبل قد دخل فيه لأن عموم القول يقتضيه، وهذا يؤدي إلى أن لا يثبت الإجماع أبداً وإن حمل على بعض المؤمنين دون بعض على ما عرفناه دون من لم نعرفه خرجنا عن موجب العموم؛ وجاز حمله على طائفة من المؤمنين وهم أئمتنا عليهم السلام»[1].

ثانياً: أ ـ قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً...**﴾ اتبعوا فيها الأسلوب السابق من قولهم أنه لا يعرف هل المراد جميع الأمة أو بعضهم من احتمال لفظ المؤمنين، والمعلوم أنه لا يجوز أن يراد بالآية جميع المؤمنين، لأن كثيراً منهم ليس بخيار ولا عدول.

وإن أريد بالآية بعضهم: «لم يخل ذلك البعض من أن يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب أو يكون بعضاً منهم غير معين، فإن كان الأول فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين، لأنه لا لفظ هنا من الألفاظ التي تدعي العموم... وإن كان المراد بعضاً معيناً خرجت الآية من أن يكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم»[2].

ب ـ وقال كذلك، إنّ قوله تعالى: ﴿**لِتَكُونُوا شُهَدَاءِ**﴾ يقتضي أن يكون كل واحد منهم شهيداً، فلا بد أن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة، وهذا يوجب أن يكون كل واحد من الأمة حُجّة مقطوعاً على صواب فعله وقوله، وهذا لم يقل به أهل السنة، فوجب صرفه إلى الأئمة المعصومين، لأن كل واحد منهم ثبتت عصمته وطهارتُه.

ثالثاً: حديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ» فقد ردوه كونه من حديث الآحاد، وأنه ليس كل الأمة تلقته بالقبول، لأن الخطأ ودخول الشبهة جائزان عليه.

---

(1) الشافي في الإمامة (44).

(2) المصدر السابق (45).

رابعاً: حديث: «لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق» إن هذا الحديث يفيد أن طائفة من الأمة دائماً على الحق، ولا يمنع اجتماع الأمة على فعل الخطأ وأن هذه الطائفة لا تعمل به، ومع هذا الاحتمال يفسد الدليل على عصمة كل الأمة.

خامساً: حديث: «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال»، يدل على أنهم لا يختارون الإجماع على الضلال من قبل أنفسهم»[1].

سادساً: حديث: «من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليكن مع الجماعة» وحديث «يد الله على الجماعة» وغيرها من الأحاديث المرغبة في لزوم الجماعة، فالذي يبعد التعلق بها في نصرة الإجماع أن لفظ الجماعة محتمل لا يتناول بظاهره جميع الأمة ولا فيهم دلالة على تخصيص جماعة معينة منهم.

مستند الحجية عندهم:

علمنا مما تقدم أن الأساس في الاحتجاج عند الشيعة هو قول الإمام نفسه، سواء علم ذلك من إجماع الأمة كلها فيكون داخلاً فيها، أو كان ذلك من إجماع المجتهدين فقط فهو أحدهم كذلك، أو من قوله خاصة، وقوله بانفراده لا يعلم بعد غيبة الإمام الثاني عشر: المهدي المنتظر»[2].

ومن هنا نعلم أن هناك حالتين يمكن أن نعتبرهما ملتقى لرأي الشيعة والسنة، لكن مستند الحجية فيهما مختلف، ففي حين أن مستند الحجية عند السنة هو الآيات والأحاديث، فإن مستند الحجية عندهم هو دخول الإمام المعصوم في أقوالهم. وهذه النظرة للشيعة مرت بأطوار أربعة يمكن أن تتلخص بأربع آراء ذكرها محمد الصدر في كتابه «الإجماع في التشريع الإسلامي»، وذكرها كذلك الدكتور رشدي عليان في «المورد»، وأنا ألخصهما عنهما لعدم توفر المصادر الشيعية لدي.

---

(1) الشافعي (48).

(2) هو محمد بن الحسن العسكري أبو القاسم آخر الأئمة الاثني عشر عند الإمامية المعروف بصاحب السرداب وصاحب الزمان. ولد في سامراء، ولما بلغ السادسة (261هـ) دخل سرداباً في دار أبيه بسامراء ولم يخرج منه، والشيعة ينتظرون ظهوره في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت جوراً (انظر سيرة الأئمة الاثني عشرية للحسيني (2/ 535 - 591).

هو للسيد المرتضى وأشياعه من متقدمي الإمامية: ان علماء الأمة إن أجمعوا على حكم شرعي كان رأيهم رأي الإمام إن علم بطريق الحس أنه معهم، ولأنه أحد مجتهدي العصر عند جمهور العلماء وأئمة المذاهب الأخرى. وإنما يكون هذا في عصر الحضور فقط يوم كان يحضر ويسمع ويجتمع.

ومثل له الصدر بقوله: «فالإجماع يمكن أن يكشف عن دخوله فيهم بطريق الحس قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو تركاً. **فالأول:** كما لو علم شخص بدخول المعصوم في مجلس حضره جماعة المسلمين ثم سأل أحدهم عن نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة، فأجاب الجميع بالإيجاب، ففي مثل هذا يتحقق دخوله عليه السلام وقوله بنجاسة الماء القليل الملاقي لها.

والثاني: كما لو شك بإباحة التدخين ثم رأى استعماله من قبل حُضَّار المجلس، فإن قوله عليه السلام بالإباحة يكون متمثلاً في تعميم هذا التدخين.

والثالث: كما لو قام بعمل في ذلك المجلس وقرره مع اطلاعهم.

والرابع: كما لو شك في وجوب القنوت في صلاة الظهر ورأى ترك أهل المجلس له فإن رأي الإمام بالجواز متمثل في هذا الترك»[1].

الرأي الثاني:

وهو لشيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، وهو: «ان الأمة إذا اتفقت على حكم لم يكن في الكتاب أو السنة المقطوع بها، ما يدل على خلافه تعين أن يكون حقاً وإلا وجب على الإمام أن يظهر ويُظهر خلافه ولو بإعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق إلى الأمة. ولا بد أن يكون معه معجزة تدل على صدقه ليمكن التعويل على دعوته»[2].

ووافقه العلامة الكراجي بقوله: «إن اتفاق الكلمة من سائر الأمة على أمر لا يظهر فيه مخالفة، دليل على أن الإمام قائل بذلك الأمر وهو صواب ولو لم يكن كما ذكرنا لم يسعه غير النكير وإظهار الحق»[3]، وهذا بناء على قاعدة اللطف

(1) الإجماع في الشريعة الإسلامية، لمحمد الصدر (47).

(2) الإجماع في الشريعة الإسلامية، لمحمد الصدر (47).

(3) نقلاً عن مجلة المورد (72).

عندهم التي أوجبت نصب الإمام لحفظ قواعد الإسلام كما سبق ذكره. وبـ الرأي خلاف لبعض الشيعة من إمكان ظهور الإمام وإحقاقه الحق بنفسه.

الرأي الثالث:

وهو لأكثر المتأخرين، هو أن اتفاق علماء العصر يعلم منه قطعاً أن هذا الرأي مستند إلى رأي الإمام، وليس عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم.

يلاحظ من هذه الآراء الثلاثة أن مستند الإجماع هو دخول الإمام في الإجماع، فالإجماع إما أن يكشف عن قول الإمام صراحة كالرأي الأول، أو أن يكشف عن دخول قول الإمام في الإجماع كالرأي الثاني، أو أن يكشف عن رضى الإمام وهو للرأي الثالث.

كما يلاحظ كذلك أن الإجماع لا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل الأدلة الأخرى، لأن الحجة ليس للإجماع من حيث هو إجماع، بل لرأي الإمام المنكشف بالإجماع، فيكون الإجماع حينئذ دليلاً على الدليل[1].

الرأي الرابع:

«وهو لمتأخري المتأخرين وبعض المعاصرين: وهو أن إجماع علماء العصر على حكم يكشف عن وجود دليل معتبر لديهم، لأن العادة تمنع اتفاقهم لا عن دليل»[2].

وهذا موافق لما قال به الأصوليون من أهل السنة، ورجحه محمد الصدر، ونسبه إلى بعض العلماء المعاصرين[3] وأيد قوله بثلاثة أدلة:

أحدها: أن الإجماع السكوتي غير معتبر عند الشيعة، فكيف يعتبرون قول الإمام المختفي.

ثانيها: أن المطلوب من المجتهد أن يحكم بحسب الظاهر، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر، فكيف نطلب من المجتهدين أن يكشفوا عن قول

(1) انظر المورد (72).

(2) عن المورد (72) وانظر الإجماع في الشريعة الإسلامية للصدر (51).

(3) الإجماع في الشريعة الإسلامية (51).

المعصوم ورأيه، وهو خفي ليكون الإجماع حجة، في حين أن عدالتهم تأبى عليهم أن يجمعوا على باطل ودون مستند قوي.

ثالثها: أن هناك روايات صريحة عن أهل البيت تفيد أن الإمام يُسأَل فلا يجيب وليس عليه أن يجيب، فإذا كان كذلك فكيف يقال إنه يجب على الإمام أن يظهر الحق على عدم السؤال ووجود المانع مع البيان[1].

---

(1) المصدر السابق (51).

الفصل الخامس

عصر الإمام الجصاص

قسم المؤرخون فترة حكم العباسيين إلى عصرين، وما يعنينا هنا هو القرن الرابع الهجري بكامله: وهو الذي ولد فيه الإمام الجصاص، وتوفي فيه أيضاً. ولهذا العصر خطره الكبير في نشوء الحضارة الإسلامية لما كان فيه من متغيرات سياسية وفكرية نعرض لها بإيجاز.

أولاً: الوضع السياسي

اتسعت رقعة البلاد الإسلامية في العصر العباسي الثاني حتى بلغت أرض الهند وبحر فارس شرقاً، ومملكة السودان أو إفريقية غرباً، وبلاد الروم وما يتصل بها من الأرمن واللان والخزر والبلغار والصقالبة والترك والصين شمالاً وبحر فارس جنوباً[1].

لكن هذا الاتساع لم يدم طويلاً تحت السيطرة الفعلية للدولة العباسية في الفترة الواقعة بين (330 - 430هـ) فقد استقلت بعض الإمارات عن عاصمة الخلافة بغداد استقلالاً تاماً كمصر التي كانت تحت حكم الفاطميين الاسماعيليين، وإمارات أخرى استقلت فعلياً وبقيت تحت سيطرة خليفة بغداد اسمياً فقط كالإمارة البويهية الشيعية. وبات الخليفة العباسي لا يسيطر إلا على بغداد، التي كان يفقد السيطرة عليها أيضاً في بعض الأحيان كما حصل عام (334هـ - 945م)

(1) قارن عن حدود الدولة العباسية كتاب: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة الإسلامية»، آدم متز، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت ط 4، 1967 (1/ 22).

على يد البويهيين. وهكذا يظهر لنا ان هناك تلات دعوات مهمة دينية ـ سياسيه كانت تتواجه في الساحة الإسلامية وهي:

1 ـ الدعوة الإمامية التي شجعها البويهيون وقاموا بالدعوة لها.

2 ـ الدعوة الاسماعيلية التي تبناها الفاطميون.

3 ـ الدعوة السنية التي تمثلت في الخلافة العباسية.

وإلى جانب هذه الدعوات الثلاث كانت تواجه الخلافة العباسية حركات أخرى كحركة القرامطة في البحرين واليمامة وهَجَر، والتي سببت للخليفة كثيراً من الاضطرابات، وحركة السامانيين في خراسان وما وراء النهر، وحركة الحمدانيين في الموصل وديار بكر وربيعة، وحركة الديلم في طبرستان وجرجان[1].

ونوجز هنا مجمل مصائر هذه الدعوات في القرن الرابع:

1 ـ الدعوة الإمامية (البويهيون):

استطاع البويهيون على يد معز الدولة (303 ـ 356هـ = 915 ـ 967م) الاستيلاء على بغداد في سنة (334هـ/ 945م)؛ وعمدوا بعد ذلك إلى ضرب الخليفة المستكفي بالله (292 ـ 338هـ = 904 ـ 949م) وسملوا عينيه. قال المسعودي: «وبويع المطيع... سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة. وغلب على الأمر ابن بويه والمطيع في يده لا أمر ولا نهي ولا خلافة تُعرف ولا وزارة تُذكر...»[2] وهكذا استتبّ الأمر للبويهيين في بغداد وأخذوا يولّون الخلفاء ويبايعوهم، ولم يرضوا أن يصير الحكم باسمهم خشية الثورة عليهم، واكتفوا بالحكم الفعلي تحت ستار الخليفة العباسي.

هكذا قويت شوكة الشيعة في بغداد وأظهروا أعيادهم للعامة وكتبوا بأمر معز الدولة على جدران مساجد بغداد «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غَصَبَ فاطمةَ ـ رضي الله عنها ـ فَدَكاً، ومنع من أن يدفن الحسن عند قبر جَدّه عليه

---

(1) انظر ظهور الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط 5، 1969 (1/ 91).

(2) مروج الذهب ومعادن الجوهر، لأبي الحسن المسعودي، المطبعة البهية المصرية، لات، (2/ 552).

السلام...»[1] فأثارت هذه الأفعال في نفوس السنة الغضب وخلقت جواً من الاضطراب وأشعلت نار الفتنة وسالت الدماء بين السنة والشيعة ولـم يفعل معز الدولة البويهي شيئاً لإيقاف الفتنة.

وخلف معز الدولة ابنه بختيار عز الدولة (332 ـ 367هـ = 943 ـ 978م) المعروف بقوة جسده العظيمة، وقد وصاه أبوه قبل وفاته بطاعة عضد الدولة (324 ـ 372هـ = 936 ـ 983م)، ووصاه بالديلم والأتراك وبالحاجب سبكتكين «فخالف هذه الوصايا جميعها واشتغل باللهو واللعب وعشرة النساء والمغنين»[2] وصارت في أيامه فتنة عظيمة في بغداد فتحزب الناس «وظهر العيارون وأظهروا الفساد وأخذوا أموال الناس... فنهبت الأموال وقتل الرجال وأحرقت الدور»[3].

وبعد بختيار استولى عضد الدولة على العرش بعدما قتل عز الدولة فصفا له الجو في سنة 367هـ وخلع عليه الخليفة الطائع لله (317 ـ 393هـ = 929 ـ 1003م) الخلع السلطانية، لكن لـم تدم الحسنى بينهما طويلاً فقد أمر عضد الدولة بحذف اسم الخليفة من الخطبة، لكنه رضي عنه بعد شهرين. وقد بلغ عضد الدولة مبلغاً من سعة الملك وبسطة السلطان لـم يبلغه أحد من أفراد بني بويه، فقد استولى في سنة 368هـ على الموصل وديار ربيعة وميافارقين وآمد وديار بكر وديار مُضَر وهرب أبو تغلب الحمداني إلى الخليفة العزيز بالله الفاطمي (... ـ 413هـ = ... ـ 1022م) وسكن الناس بعدها من الفتن، وكانت ولاية عضد الدولة خمس سنين «استبد فيها بالسلطة وأمن شر أعدائه من الداخل والخارج ووطد دعائم سلطانه فنشر العدل وشجع العلماء»[4] «ولقب بشاهنشاه»[5] «ولـم يُخرج بيت بني بويه بعد عضد الدولة جيلاً يصلح للحكم واضمحلت في أواخر الأمر مواردهم المالي»[6].

وبعد عضد الدولة اختلف ابناه صمصام الدولة (... ـ 376هـ = ... ـ 986م)

---

(1) الكامل في التاريخ (7 /4).
(2) الكامل في التاريخ (7 /22).
(3) المصدر السابق (7 /45).
(4) انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (1 /60).
(5) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن ابراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1964 (3 /47).
(6) الحضارة الإسلامية (1 /67).

وشرف الدولة (340 ـ 379هـ = 951 ـ 989م) فصار الأمر بعد ذلك للأخير في العراق فأحسن إلى أخيه صمصام لكن لم يدم حكمه طويلاً. وعُهد بالأمر إلى أخيه بهاء الدولة (360 ـ 403هـ = 971 ـ 1012م) فاستمال الأتراك وخَلَعَ الخليفة الطائع بعد أن ساءت العلاقة بينهما، وبايع للقادر بالله (336 ـ 422هـ = 947 ـ 1031م) في سنة (381هـ) وحاول بهاء الدولة التخلص من ابني بختيار فحاربهما واستطاع أن يحدث الشقاق في صفوفهما واستولى على فارس سنة (379هـ)، وحتى عام (389هـ) قامت اضطرابات عسكرية شديدة بين بهاء الدولة من جهة والديلم وأخيه صمصام الدولة، وبدأ ظهور محمود بن سبكتكين (361 ـ 421هـ = 971 ـ 1030م) الذي قضى على نفوذ السامانيين. وفي سنة (390هـ) ثار الأتراك ببغداد على نائب السلطان أبو نصر سابور فهرب منهم ووقعت الفتنة بين الأتراك والعامة من أهل الكرخ. وقد استمرت السنوات العشر من ولاية بهاء الدولة بالحروب والفتن.

ثم تولى إمرة البويهيين بعد ذلك ابنا بهاء الدولة سلطان الدولة (... ـ 415هـ = ... ـ 1024م) ثم مشرف الدولة (... ـ 416هـ = ... ـ 1025م) وكان يسود هذه الفترة (403 ـ 416هـ) الاقتتال على الحكم وازدياد نفوذ الترك. وخلفهما أخوهما جلال الدولة الذي استقر في بغداد سنة (418هـ) بطلب من الخليفة القادر لما حصل من نهب الأتراك لبغداد وشق عصا الطاعة فثاروا في سنة (419هـ) على جلال الدولة فشغبوا ونهبوا وحصروا جلال الدولة في داره ومنعوه من الطعام والماء حتى أصلح الخليفة القادر بالله بين الأتراك وجلال الدولة. وقد اتسم عهد جلال الدولة (416 ـ 435هـ) بكثرة الفوضى وبالنزاع على الحكم وبشغب الجند عليه وازدياد نفوذهم. ثم ما لبثت الدولة البويهية أن سقطت أمام زحف السلاجقة.

2 ـ الدعوة الاسماعيلية (الفاطميون)[1]:

بلغت الدولة الفاطمية قمة ازدهارها على يد المعز لدين الله (319 ـ 365هـ = 931 ـ 975م) (ولايته من 341 ـ 365هـ) حيث اتسعت دولته من المغرب حتى وصلت إلى مصر، وكان هدفه بلوغ الشام والعراق، والسيطرة على الحرمين

---

(1) أهمية الدراسة الفاطمية ليست كأهمية دراسة الدولة العباسية في عصر الإمامين، لذلك ستكون هذه النظرة مختصرة نسبياً.

الشريفين، والقضاء على الحكم العباسي وإنشاء دولة اسماعيلية عالمية تخلف الخلافة السنية.

لذلك سير جيشه بقيادة جوهر (... - 381هـ = ... - 992م) وصار يحتل بلدة تلو الأخرى، وعهد جوهر إلى أحد قواده جعفر بن فلاح (... - 360هـ = ... - 971م) بمتابعة المسير إلى بلاد الشام، فدانت له فلسطين ثم دمشق التي أشعل النار في أسواقها «وأذكى الفتنة بين أهلها الذين لعنوا الفاطميين على المنابر... ولم تخلص دمشق للفاطميين أبداً، واستمروا يدبرون الفتن والمؤامرات للخلاص من الفاطميين الذي يخالفوهم في المذهب»[1] ثم جاء المعز واستقر في مصر وبنى القاهرة وجعلها عاصمة لملكه.

وتسلم العزيز بالله (344 - 386هـ = 955 - 996م) (ولايته من 265 إلى 386هـ) مقاليد الأمور بعد أبيه المعز، وكان عهده عهد رخاء، وفتحت له حمص وحماه وشيزر وحلب وخطب له صاحب الموصل[2] بالموصل (382هـ) وورث عن أبيه انشقاق القرامطة وأفتكين ببلاد الشام وقضى عليهما بالرملة في المحرم سنة (368هـ).

وتولى بعد العزيز بالله ابنه الحاكم بأمر الله[3] (375 - 411هـ = 985 - 1020م) (ولايته من 386 إلى 411هـ)، وامتازت فترة حكمه الطويلة بالقسوة على الناس[4] وبالتعصب الشديد للاسماعيلية واضطهاد غيرهم من مسلمين وأهل ذمة مما ساعد على استتباب الأمر له وإقرار الأمن والقضاء على الفوضى وظهر في عهد فرقة الدروز التي ألّهته (حوالي سنة 400هـ) فأحدثت الشقاق بين الاسماعيليين وأثار

---

(1) تاريخ الإسلام (3/ 149).

(2) هو المقلد بن المسيب العقيلي (... - 391هـ = ... - 1000م).

(3) هو منصور بن نزار العبيدي الفاطمي (375 - 411هـ = 985 - 1021م) وهو صاحب مصر والشام والحجاز والغرب، كان غريب الأطوار منع بيع وأكل الملوخية والسمك وقتل من باعهما سراً. قيل إن أخته قتلته وله ست وثلاثون سنة (انظر شذرات الذهب 3/ 192 - 195، والكامل 7/ 304 - 306).

(4) من ذلك ما ذكره صاحب شذرات الذهب (3/ 173) في سنة خمس وأربعمائة «فيها منع الحاكم بمصر النساء من الخروج من بيوتهن أبداً ومن دخول الحمامات وأبطل صنعة الخفاف لهن وقتل عدة نسوة خالفن أمره وغرق جماعة من العجائز.

التأليه نزاعاً بينه وبين السنيين انتهى باغتياله سنة 411هـ. وتولى ابنه الظاهر (395 ـ 427هـ = 1005 ـ 1036م) الأمر من بعده وكان صغيراً فقامت عمته ست الملك (359 ـ 415هـ = 970 ـ 1024م) بالوصاية عليه في الفترة الأولى من حكمه فأظهرت كفاية وحسن تدبير في إدارة شؤون البلاد. امتازت مدة حكم الظاهر بالسماحة وحسن معاملة أهل الذمة ومحبتهم له.

3 ــ الدعوة السنية (الخلافة العباسية)

تبين لنا من العرض السابق ضعف الخلفاء العباسيين تجاه من يقابلهم من البويهيين والفاطميين وحتى تجاه الأمراء الآخرين ممن لم نعرض لهم من السامانيين والحمدانيين وغيرهم. وهذا الضعف كان يعرّض مركز الخلافة إلى التحقير من جانب الأمراء مما أدى في بعض الأوقات إلى خلع خليفة وتنصيب آخر، وحتى في أحيان أخرى إلى التمثيل بالخليفة كسمل الأعين الذي حصل للمستكفي، وغير هذه الأعمال التي هيجت نفوس العامة وأشعلت في قلوبهم نار الحقد على الذين حاولوا الانتقاص من مركز الخلافة خصوصاً البويهيين الذين باشروا هذه الأعمال من غير قوة تردعهم.

ومن ناحية أخرى كانت الاحتفالات العلنية المُثيرة التي كان يقوم بها البويهيون والفاطميون في يوم عاشوراء وعيد الغدير تشعل نار الفتنة بين السنة والشيعة لما فيها من أعمال ينكرها أهل السنة ولما فيها من مساس بحق الخليفتين أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ..

وهناك ناحية ثالثة هي محاولة كل من ناوأ الخلافة العباسية السيطرة على مكة والمدينة، فقد كان السائد آنذاك أن كل من سيطر على الحرمين كان هو الأحق بالخلافة. وهكذا حاول القرامطة والفاطميون السيطرة على الحرمين لكسب الخلافة الإسلامية، وتم لهما ذلك في أوقات متفرقة.

لم يكن للخلافة العباسية، كسلطة سياسية، أي موقف من هذه الأمور للضعف المشار إليه سابقاً، ولكن عامة الناس وهم الأكثرية السنية في بغداد والشام ومصر بدأت تتحرك وتثور على الأمر الواقع، ففي سنة (363هـ) وقعت فتنة بين أهل السنة والشيعة فقتل من الطرفين خلق كثير، ثم وقعت فتنة بين الأتراك والديلم فنهبت الأتراك دور الديلم «وقويت السنة على الشيعة وأحرقوا الكرخ؛ لأنه محل

الرافضة........ وظهرت السنة على يدي الأتراك»[1] لكن لم يدم ذلك طويلاً إذ كسر عضد الدولة الأتراك وسيطر على بغداد.

لكن هذه الحركة الاحتجاجية السنية لم تهدأ عند هذا الحد فقد ابتدأ ملك بني سبكتكين[2] والد محمود الغزنوي الذين مثّل ملكهم القوة السنية في بلاد ما وراء النهر، وبدأت الدعوة السنية تنتعش على أيديهم، أضف إلى ذلك محاولات الخليفة القادر بالله الذي حاول من خلال كتاباته السياسية الدفاع عن مذهب أهل السنة والجماعة ورسم الخطوط العريضة لمهام الخليفة والأمراء والقضاة وولاة الأمور بما يتناسب وإعلاء شأن مركز الخلافة.

وكانت قمة التوسع السني في ذلك الوقت على يدي محمود بن سبكتكين الغزنوي (ولايته من 388 إلى 421هـ) الذي لقب بيمين الدولة والذي قضى على السامانيين في بخارى وسمرقند عام (389هـ) فانقرضت دولتهم بالكلية[3]. ثم اتجه ناحية الهند واحتل منها أجزاء في غزوات متلاحقة حتى استتب له الأمر في أجزاء شاسعة منها. وكان يرسل للخليفة في بغداد بأنباء انتصاراته إشارة إلى أنه طوع الخليفة وأنه من رجاله.

أما في سنة (391هـ) فقدد ثار الأتراك ـ وساعدهم أهل السنة من عامة بغداد ـ على أهل الكرخ وقتل بينهم قتلى كثيرة. وفي سنة (397هـ) ثارت فتنة أخرى بين السنة والشيعة فأخذهم السلطان وسجنهم فهدأت الفتنة. وفي سنة (407هـ) وقعت فتنة أخرى كبيرة بواسط انتصر فيها السنة وهرب وجوه الشيعة. وقد وقعت غيرها من الفتن وكانت كلها تقوي مركز السنة وبالتالي تقوي مركز الخليفة.

ومن ناحية أخرى بدأت تظهر قوة الأتراك العسكرية السنية في بلاد ما وراء النهر على يد ايلك إلخان الذي عقدد بينه وبين محمود بن سبكتكين عقد مصاهرة إلا أن السعادة لم تدم بينهما فاختلفا وتحاربا وانهزم ايلك من خراسان سنة (397هـ).

(1) البداية والنهاية (11/ 275).
(2) هذا ليس سبكتكين حاجب معز الدولة.
(3) انظر البداية والنهاية (11/ 235)، والكامل (7/ 196 - 197).

ثانياً: الوضع الاجتماعي

إن لدراسة الوضع الاجتماعي لعصر الجصاص أهمية لا تقل عن أهمية دراسة الوضع السياسي، حيث أن هذه الدراسة توضح بعض جوانب حياة الجصاص، وهي كذلك توضح وتفسر بعض الاجتهادات التي نعدها اليوم غريبة وكانت عندهم متمشية مع ظروف الحياة، أو كانت ظروف الحياة قد فرضتها عليهم.

وسأناقش هنا تحت هذا الموضوع بعض الفروع المتعلقة بعلم الاجتماع كالآتي:

1 ـ البيئة الاجتماعية:

رغم الانقسام الواضح الذي أشرنا إليه في الوضع السياسي للخلافة العباسية، كان المسلمون يحسون أن «المملكة الإسلامية كلها وطن للمسلمين جميعاً، يرحب بهم حيثما حلوا. وكان العالم ينقسم عندهم إلى قسمين: دار إسلام ودار حرب»[1]. وهكذا كانت حرية التنقل متوفرة لجميع المسلمين إلا ما ذكر من تعرض القرمطي لقوافل الحجاج من سلب ونهب، لكن هذا كان يقصد به تأكيد الخلاف السياسي أكثر من الخلاف العقائدي.

وكان المجتمع ينقسم إلى ثلاث طبقات.

الطبقة الأولى: طبقة الارستقراطيين من خلفاء ووزراء وتجار كبار وأشراف.

الطبقة الوسطى: من تجار متوسطين وملاك متوسطين ونحوهم.

الطبقة الفقيرة: وهي طبقة عامة الشعب من صغار الفلاحين وصغار العمال والعلماء الذين بعدوا عن الخلفاء والأمراء[2].

وكانت هذه الطبقات الثلاث متميزة من حيث الملابس والمشارب والمآكل والمساكن، وكانت الطبقة الأولى تتصف بالبذخ والإسراف في الإنفاق والإكثار من النساء والجواري والغلمان. وكان راتب الوزير الواحد يصل في الشهر

---

(1) ظهر الإسلام (2/ 2).

(2) ظهر الإسلام (2/ 12).

إلى خمسة آلاف دينار[1]. أما الطبقة الوسطى فكانت متنفس الأرستقراطيين، حيث كان يتم مصادرة أموالهم ظلماً من غير مبرر وحتى من غير حاجة منهم إلى المال.

2 ـ أجناس الشعب وحالتهم:

كان شعب الخلافة العباسية يتكون في هذه الفترة من: العرب، الفرس، الأتراك، الديلم، والأكراد. وكانت علاقتهم فيما بينهم علاقة عصبية مذهبية مما سبب حروباً بينهم خصوصاً بين الأتراك وغيرهم من الفرس والديلم كما بينا سابقاً. وكانت أحوالهم المعيشية تميل إلى الفقر أكثر منها إلى الغنى وقد أدّى ذلك، عند وقوع أي اضطرابات في البلاد، إلى ارتفاع أسعار السلع الغذائية كما حدث سنة (364هـ)، حتى ذكر المؤرخون أن الناس أكلوا الكلاب والجيف، وحتى أنهم أكلوا بعضهم فقال ابن الأثير عن سنة (401هـ) «في هذه السنزة اشتد الغلاء بخراسان جميعها وعدم القوت حتى أكل الناس بعضهم بعضاً، فكان الإنسان يصيح الخبز الخبز ويموت»[2] وقال ابن العماد الحنبلي عن سنة (411هـ) «وفيها كان الغلاء المفرط بالعراق حتى أكلوا الكلاب والحمر»[3] ومما زاد الطين بلة كثرة الحرائق التي كانت تهدد أرزاق الناس كحريق عام (341هـ) و (348هـ)، وكحريق الكرخ العظيم سنة (362هـ) وكذلك سنة (371هـ)، إلى جانب خروج العيارين على الناس ونهبهم الأموال والأرزاق، وحتى الزلازل والكوارث الطبيعية ساعدت في إفقار الشعب.

3 ـ قصور الخلفاء والأمراء والوزراء:

وكان الخلفاء والأمراء والوزراء من ناحية أخرى، ينعمون بالأموال ويعيشون حياة ترف وبذخ، «فكانت دور الخلافة وما يتصل بها كأنها لكبرها مدينة قائمة بذاتها... وكانت دور الكبراء تتألف من قصور كثيرة»[4] وكانوا يتفننون في عمارة قصورهم ويقسموها إلى ثلاثة أقسام: «أقسام هي مقاصير الحرم، وحجرات الخدم، ومجالس السلام الخاصة بالضيافة. ويحيط بها حدائق غناء تزرع فيها الفاكهة

---

(1) انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (1]/158)، وظهر الإسلام (2 /13).

(2) الكامل (7 /254).

(3) شذرات الذهب (3 /192).

(4) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع (2 /214).

والرياحين»[1]. ولم يقتصر الأمر على هذا، بل أخذ الخلفاء بالتفنن في عمارة قصورهم على مثال دور الفرس والروم. وقد تأثر الطولونيون بمصر، ومن بعدهم الفاطميون بحياة البذخ عند العباسيين، فأخذوا يشيدون قصورهم على مثال تلك في بغداد يساعدهم في ذلك وفرة المال خصوصاً لدى الدولة الفاطمية.

4 ـ الأعياد:

أظهرت أعياد القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجري مدى ترف الأغنياء والخلفاء والأمراء. وأهم هذه الأعياد عيدا الفطر والأضحى.

وكان الأغنياء وولاة الأمور ينفقون بسخاء شديد خصوصاً أثناء شهر رمضان وفي عيد الفطر. أما عيد الأضحى فكانت تكثر فيه الأضاحي وتوزع على الفقراء. وكان من مظاهر هذين العيدين تزيين الشوارع وإضاءة الساحات وازدحام الأنهار بالزوارق المزينة. ومن ناحية أخرى كان الخليفة يؤم الناس لصلاة العيد ويكثر العطايا للفقراء ويشارك الناس أفراحهم.

وكان للشيعة كذلك أعياد خاصة يحتفلون فيها احتفالاً عظيماً وهي يوم عاشوراء ويوم الغدير، وكان هذان العيدان يثيران الفتن لما يحصل فيها التحدي وشتم الصحابة ولطم الوجوه وغيرها.

ثالثاً: الوضع العلمي

تميز القرنان الرابع والخامس الهجريين ـ رغم الاضطرابات السائدة والصدع البيِّن في الوضع السياسي ـ بحركة علمية زاهرة متميزة. وكان مركز هذه الحركة متساوق مع مركز الخلافة. لذلك ازدهرت بغداد ازدهاراً علمياً لم يزاحمها عليه إلا مصر حينما بدأت تستقل سياسياً عن مركز الخلافة العباسية زمن الفاطميين. والسبب في ذلك تشجيع الخلفاء للعلماء وإغداق الأعطيات لهم. وكذلك حرص الخلفاء والوزراء على إحاطة أنفسهم بالعلماء تباهياً وتفاخراً على غيرهم من الأمراء. لذلك كان من تفوق في علم أو أدب لا أمل في شهرته وذيوع صيته وثروته إلا إذا رحل إلى بغداد وتقرب بعلمه وأدبه إلى خلفائها وأمرائها.

---

(1) تاريخ الإسلام (3 /434).

وتميزت الثقافة في هذه الفترة من ذي قبل بامتزاج الثقافات عن طريقين.

الأول: بواسطة ترجمة الكتب الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية وغيرها.

الثاني: بواسطة إنتاج الفرس والهنود المسلمين من الكتب التي مزجوا فيها ثقافتهم بالثقافة الإسلامية.

وكان دافع هذه الحركة العلمية كثرة المذاهب السياسية الدينية وقوتها من شيعية واسماعيلية ومعتزلة وقرامطة وغيرها، مما ألهب حماس العلماء في الكتابة والمناظرة انتصاراً لمذهبهم وابتغاء الأعطيات ممن ينتصرون لهم. وكانت كذلك المذاهب الدينية وتعصب الفقهاء كل لمذهبه دافع آخر في تنشيط الفقه كما سنبينه فيما يلي:

1 ـ الفقه والفقهاء ما بين (330 - 430هـ = 941 - 1038م):

كان من أهم مظاهر هذه الفترة سد باب الاجتهاد مما ترك آثاراً سيئة منها: اقتصار الفقهاء بعدها على شرح مسائل الأئمة ثم شرح الشرح والإكثار من الفروض وكذلك شرح الفروع الدقيقة تسهيلاً على القارىء أو بإظهار علل الأحكام التي استنبطها أئمتهم، وهذا نتيجة طبيعية للحالة السياسية والاجتماعية السائدة من سيطرة الأتراك والديلم على الدولة وهم لا يتقنون اللغة العربية، فكانوا بحاجة لذلك التسهيل.

وفي هذه الفترة استقل الفقه عن علم الكلام وبات علماً مستقلاً منحصراً في مذاهب مشهورة بعد أن بدأت تضعف بعض المذاهب كمذهب ابن جرير الطبري[1]، ومذهب الأوزاعي (88 - 157هـ = 707 - 774م)، ومذهب سفيان الثوري (97 - 161هـ = 716 - 778م)، قال محمد كرد علي: «إن سبب انقراض هذه المذاهب عدم التوسع في الفروع وإطالة المسائل كما كان عليه الإمام محمد وأبو يوسف وأمثالهما»[2]. واستقر الفقه في أواخر القرن الرابع على أربعة مذاهب وهي

(1) الطبري: (224 - 310هـ = 839 - 923م) هو الإمام محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، مؤرخ مفسر فقيه مجتهد، سكن بغداد، عرض عليه القضاء فامتنع، اشتهر بتاريخه «أخبار الرسل والملوك» وبتفسيره «جامع البيان في تفسير القرآن»، وكتاب «اختلاف الفقهاء» (انظر طبقات السبكي 2 /135 - 140، وتاريخ بغداد 2 /162، وشذرات الذهب 2 /260).

(2) انظر كتابه الإسلام والحضارة العربية ص 11.

الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية[1] ولم يعدوا ابن حنبل (164 – 241هـ = 780 – 855 م) فقيهاً بل عدوه محدثاً وهذا ما أغضب الحنابلة في بغداد على الطبري لعدم ذكرهم كمذهب في «اختلاف الفقهاء».

ومن آثار سد باب الاجتهاد نضوج الفقه وتبلوره في مذاهب قليلة، فظهرت العصبية المذهبية، وحتم علماء المذاهب المقلدين على الناس اتباع مذهب واحد وعدم الانتقال عنه «وكان يصل بهم الأمر إلى تحريم أن يقتدي أحد في الصلاة بمخالفه في المذهب»[2]. وكادوا بذلك يثبتون العصمة لأئمتهم ويسمونهم بإمام الأئمة. وهذا لم تشهده القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وهذه نتيجة طبيعية لسد باب الاجتهاد حيث كان الفقيه يعكف على أقوال أئمة مذهبه يدعمها بأدلة عقلية قياسية حيناً ومنطقية فلسفية حيناً آخر، ضارباً بعرض الحائط أقوال المخالفين للمذهب ونسي قول إمامه إذا صح الحديث فهو مذهبي. «ومن شدة خلافاتهم وتعصبهم لمذهبهم وكثرة جدالهم، نشأ علم يسمى آداب البحث والمناظرة[3]»[4] وكانت هذه المناظرات يحضرها في الغالب علماء من كل فريق خصوصاً في العراق وخراسان ومجالس العزاء[5].

وهناك ظاهرة أخرى مهمة،، وهي العداء المحتدم، في تلك الفترة، بين الفقهاء والمتصوفة، فقد شدد الفقهاء على العبادات الظاهرة وأولوها كل الاهتمام وطالبوا فيها الناس. أما المتصوفة فقد اتجهوا إلى أعمال القلب الخفية وبدأوا ينشرون أقوالهم بثوب فلسفي مما أثار الفقهاء عليهم، وناصر الخلفاءُ الفقهاءَ مخافة أن يلتفت الناس إلى الآخرة وزهدون في الدنيا فيتركوا أعمال الدولة. وهذا ساعد في تنشيط الحركة العلمية وخلق مناقشات ومناظرات أغنت المكتبة الفقهية والصوفية والكلامية.

---

(1) انظر اختلاف الفقهاء للطبري (8)، والحضارة الإسلامية في القرن الرابع (388).

(2) تاريخ التشريع الإسلامي، للخضري (344).

(3) «هو علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناظرين وموضوعه الأدلة من حيث أنها يثبت بها المدعى على الغير» (كشف الظنون 1 /38).

(4) ظهر الإسلام (2 /55).

(5) انظر تاريخ التشريع الإسلامي، يوجينا ستشيجفسكا (385).

فقهاء الأحناف:

اشتهر مذهب الأحناف وانتشر، في تلك الفترة - في العراق خاصة - ولم ينتقل إلى غيرها من البلاد إلا بعد أن اعتنقه الأتراك وبدأوا يقضون به في دولتهم[1]. وكثيراً ما كان الخلفاء والولاة يختارون منهم القضاة ويفضلونهم على غيرهم من المذاهب لتساهلهم في تقبل هذا المنصب. وأهم فقهاء الأحناف ممن عاصروا الجصاص:

الإمام **أبو الحسن الكرخي**[2] (260 - 340هـ = 874 - 952م) عبيد الله بن الحسين الفقيه الأديب، وكان فريد عصره من غير منازع وانتهت إليه رياسة المذهب الحنفي في بغداد، تتلمذ عليه الجصاص وانتفع منه كثيراً وله تصانيف مهمة. ومن أقرانه **أبو طاهر الدباس محمد بن سفيان**[3] (... - 321هـ = ... - 933م) فقيه أهل الرأي بالعراق وكان من أهل السنة والجماعة، وصف بالحفظ ومعرفة الروايات وتولى القضاء بالشام. ومنهم **أبو جعفر الطحاوي أحمد بن محمد بن سلمة**[4] (229 - 321هـ = 853 - 933م) وكان مقيماً بمصر وإليه انتهت رئاسة أصحاب أبي حنيفة وصنف كتباً اشتهر منها مختصره واختلاف العلماء والتاريخ الكبير وقد عده العلماء من المجتهدين في المسائل. ومن هذه الطبقة كذلك **أبو عمرو الطبري أحمد بن محمد بن عبد الرحمن**[5] (... - 340هـ = ... - 951م) من فقهاء بغداد، كان يُدرِّس في حياة الكرخي.

ثم صار التدريس على مذهب الأحناف إلى تلاميذ الكرخي حيث ندبهم للتدريس بعد أن فلج. منهم **أبو علي الشاشي أحمد بن إسحاق**[6] (... - 344هـ =

---

(1) انظر مقدمة ابن خلدون (448).

(2) انظر أخبار أبي حنيفة (160 - 161)، والجواهر المضية (1 - 337)، وطبقات الشيرازي (142)، والفوائد البهية (108 - 109).

(3) انظر الجواهر المضية (2/ 116 - 117)، وطبقات الشيرازي (142)، والفوائد البهية (187).

(4) انظر أخبار أبي حنيفة (162 - 163)، والجواهر المضية (1/ 102 - 105) وفيه أحمد بن سلامة بن سلمة، والفوائد البهية (31 - 34).

(5) انظر الجواهر المضية (1/ 111)، والفوائد البهية (35)، وأخبار أبي حنيفة (163)، وطبقات الشيرازي (143).

(6) انظر الجواهر المضية (1/ 98)، وأخبار أبي حنيفة (163 - 164)، وطبقات الشيرازي (143)، والفوائد البهية (31).

... - 955 م) وكان يعد من الحفاظ. ومن أقرانه **أبو بكر الدامغاني الأنصاري أحمد بن محمد بن منصور**[1] تلميذ الطحاوي ثم الكرخي والمفتي بعده قاضي واسط. ومن طبقتهم **أبو عبد الله الحسين بن علي البصري**[2] (293 - 369هـ = 906 - 980م) شيخ المتكلمين في عصره من المعتزلة، كان مقدماً في العلمين (الفقه، وعلم الكلام) مع كثرة أماليه فيهما وتدريسه لهما. ومن هذه الطبقة كذلك **أبو سهل الزجاجي**[3] درس على الكرخي ودرس عليه أبو بكر الرازي الجصاص وفقهاء نيسابور ومات فيها، له كتاب الرياض. ومن المشهورين من هذه الطبقة قاضي الحرمين **أبو الحسن**[4] تفقه به وبأبي سهل الزجاجي فقهاء نيسابور من أصحاب أبي حنيفة.

ثم استقر التدريس في بغداد **لأبي بكر الرازي**[5] (305 - 370هـ = 917 - 980م) وانتهت الرحلة إليه، وبعده انتقل الفقه إلى طبقة أخرى جلهم من تلاميذ الجصاص، وكان رأس هذه الطبقة **أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي**[6] (... - 403هـ = ... - 1012م) فقيه بغداد، ما شاهد الناس مثله في حسن الفتوى والإصابة فيها وحسن التدريس، ومنها كذلك **الجرجاني والنسفي**[7]. ومن رؤسائهم القاضي **أبو عبد الله الصيمري الحسين بن علي بن جعفر**[8] (351 - 436 هـ = 962 - 1045م) من كبار الفقهاء قاضي المدائن له كتاب في أخبار أبي حنيفة وأصحابه، و«شرح مختصر الطحاوي» في فروع الفقه الحنفي.

---

(1) انظر أخبار أبي حنيفة (164)، والفوائد البهية (41)، والجواهر المضية (1/ 121 - 122)، وتاريخ بغداد (5/ 97 - 98).

(2) انظر أخبار أبي حنيفة (165)، وطبقات الشيرازي (67)، والفوائد البهية (143).

(3) عرف بكنيته، انظر ترجمته في أخبار أبي حنيفة (165 - 166)، وطبقات الشيرازي (144)، والفوائد البهية (81)، والجواهر المضية (2/ 254).

(4) انظر أخبار أبي حنيفة (166)، والجواهر المضية (2/ 249)، وطبقات الشيرازي (144).

(5) ستأتي ترجمته كاملة.

(6) انظر أخبار أبي حنيفة (167 - 168)، وتاريخ بغداد (3/ 433)، والجواهر المضية (2/ 143)، والفوائد البهية (202).

(7) ستأتي ترجمتهما مفصلة في تلاميذ الجصاص.

(8) انظر الجواهر المضية (1/ 214)، والفوائد البهية (67)، والبداية والنهاية (12/ 52).

فقهاء المالكية:

انتشر مذهب الإمام مالك في هذه الفترة في مصر والمغرب والأندلس. ومن أهم فقهاء هذه الفترة:

بكر بن محمد بن العلاء القشيري[1] (264 - 344هـ = 878 - 955م) هو من كبار فقهاء المالكيين رواية للحديث، أصله من البصرة، وولي القضاء في بعض نواحي العراق، ثم انتقل إلى مصر وله مؤلفات جليلة منها الأحكام المختصر من كتاب اسماعيل بن إسحاق[2] والزيادة عليه وكتاب الرد على المزني وغيرها. ومنهم **أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان العنسي**[3] (... - 355هـ = - 965 ...م) كان رأس فقهاء المالكية بمصر في وقته وأحفظهم لمذهب مالك مع التفنن في سائر العلوم. ومن كبرائهم في العراق **أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري**[4] (289 - 375هـ = 901 - 985م) شيخ المالكية العراقيين له من التآليف كتاب «الأصول» وكتاب «إجماع أهل المدينة» وقد ضعف المذهب المالكي بالعراق بعد موته، وذلك أنه رفض القضاء وتبعه المالكية في هذا الرفض مما سبب في ضعف المذهب في العراق. ومن علمائهم المشهورين بالذب عن مذهب السنة **أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب**[5] (338 - 403هـ = 950 - 1013م) ملقب بشيخ السنة ولسان الأمة المتكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث، وعرف بعلم الكلام أكثر مما عرف بالفقه، اشتغل في التأليف للخليفة القادر بالله ضد الباطنية وفي نصرة الخلافة العباسية، ورد على الشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم، من مؤلفاته «تمهيد الأوائل» و«أسرار الباطنية». ومنهم كذلك **عبد الوهاب بن علي بن نصر**

---

(1) انظر الديباج المذهب (100)، وشذرات الذهب (2/ 266)، وإيضاح المكنون (1/ 36).

(2) هو اسماعيل بن إسحاق بن اسماعيل الأزدي مولاهم البصري ثم البغدادي المالكي أبو إسحاق (199 - 282هـ = 815 - 896م) مفسر ومقرىء ومحدث وفقيه، نشأ ببغداد وتولى القضاء بها، من تصانيفه المسند، وأحكام القرآن... (انظر تاريخ بغداد 6/ 284 - 290، وطبقات القراء 1/ 162 والديباج المذهب 92 - 95).

(3) انظر الديباج المذهب (248).

(4) انظر الديباج المذهب (255 - 258)، والوافي بالوفيات (3/ 308)، وشذرات الذهب (3/ 85).

(5) انظر تاريخ بغداد (5/ 379 - 383)، والنجوم الزاهرة (4/ 234)، والديباج المذهب (267 - 268)، ووفيات الأعيان (4/ 223 - 224).

البغدادي المالكي[1] (362 - 422هـ = 973 - 1031م) ثقة حجة، نسيج وحده وفريد عصره، سمع من الأبهري وتفقه على كبار أصحابه، ألف في المذهب والخلاف والأصول، منها «النصر لمذهب إمام دار الهجرة» و«المعونة لمذهب عالم بالمدينة» وكتاب «الأدلة في مسائل الخلاف». أقام في مصر في آخر حياته «واضعاً نواة معارضة سنية فعالة للمذهب الاسماعيلي الفاطمي هناك»[2].

فقهاء الشافعية:

انتشر فقه الإمام الشافعي في تلك الفترة في مكة والمدينة كما عرف في بعض المناطق كمصر والعراق. ومن أئمتهم في ذلك الوقت:

أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي[3] (... - 330هـ = ... - 941م) وهو إمام أصولي، من تصانيفه «شرح الرسالة» وكتاب «الإجماع». ومنهم **أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري بن القاص**[4] (... - 335هـ = ... - 946م) إمام عصره وصاحب التصانيف المشهورة منها «التلخيص» و«المفتاح» و«أدب القاضي»، أقام بطبرستان وأخذ عنه علماؤنا ثم انتقل إلى طرسوس. ومنهم **أبو إسحاق ابراهيم بن أحمد المروزي**[5] (... - 340هـ = ... - 951م) انتهت إليه الرياسة في العلم ببغداد، أقام فيها دهراً يدرس ويفتي، وله تصانيف منها «مختصر المزني» و«الفصول في معرفة الأصول». ومنهم **أبو أحمد بن سعيد بن أبي القاضي الخوارزمي**[6] (... - 346هـ = ... - 957م) أستاذ الماوردي وصاحب كتاب «الحاوي» و«الهداية في الأصول». ومن قضاتهم ورفعائهم **أبو حامد أحمد بن بشر المروزي**[7] (... - 362هـ =

---

(1) انظر الديباج المذهب (159 - 160)، ووفيات الأعيان (3 /276) وشذرات الذهب (3 /223 - 224).

(2) انظر قوانين الوزارة وسياسة الملك (59).

(3) انظر طبقات السبكي (2 / 169)، وتاريخ بغداد (5 /449 - 450)، وطبقات الشيرازي (111)، وشذرات الذهب (2 /325).

(4) انظر طبقات السبكي (3 \103)، وطبقات الشيرازي (111)، والنجوم الزاهرة (3 /294)، والوافي بالوفيات (1 /62 - 63).

(5) انظر طبقات الشيرازي (112)، ووفيات الأعيان (1 /26 - 27)، والوافي بالوفيات (5 /303)، وشذرات الذهب (3 /355 - 356).

(6) انظر طبقات السبكي (2 /159 - 160)، وكشف الظنون (1 /293).

(7) طبقات السبكي (2 /82 - 83)،، وطبقات الشيرازي (114).

... - 973م) نزل البصرة ودرس بها وصنف «الجامع» في المذهب، و«شرح مختصر المزني» وصنف في الأصول. ومن فقهائهم الكبار **أبو بكر محمد بن علي ابن اسماعيل القفال الكبير الشاشي**[1] (291 - 365هـ = 904 - 976م) كان إماماً في مذهب الشافعي، انتشر عنه فقه الشافعي فيما وراء النهر، له من التصانيف كتاب في أصول الفقه، و«شرح الرسالة»، وله «التفسير الكبير» و«محاسن الشريعة» وغيرها. ومنهم إمام أهل جرجان في الفقه والحديث صاحب التصانيف **أبو بكر أحمد بن ابراهيم بن اسماعيل الإسماعيلي**[2] (277 - 371هـ = 890 - 981م) تلقى علومه في بغداد والكوفة والبصرة والأنبار والأهواز والموصل، من تصانيفه «المستخرج على الصحيحين» و«المعجم».

ومن أئمتهم الكبار في العراق **أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الاسفرايني**[3] (344 - 406هـ = 955 - 1016م) درّس في المدرسة الشافعية في بغداد وكان يهاجم المالكية والأحناف «وهو أمر لم يكن يتوافق تماماً مع سياسة الدولة التي كانت تريد تضامناً سنياً داخلياً وتركيزاً على التصدي للشيعة والمعتزلة»[4] كان عظيم الجاه عند الملوك مع الدين الوافر والورع والزهد، له من التصانيف «تعاليق على شرح المزني» نحواً من خمسين مجلداً، وله «تعليقة في أصول الفقه». ومن قضاتهم ممن تطوف في العراق وما وراء النهر الإمام **أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري**[5] (348 - 450هـ = 959 - 1058م) لم يختل عقله ولا تغير فهمه، يفتي مع الفقهاء ويستدرك عليهم الخطباء، شرح المزني وصنف في الخلاف والمذهب والأصول والجدل كتباً كثيرة، إليه انتهت الرياسة العلمية ببغداد وعنه أخذ

---

(1) انظر طبقات السبكي (2/ 176 - 189)، طبقات الشيرازي (112)، والنجوم الزاهرة (3/ 296)، وفيها وفاته سنة 236هـ، ووفيات الأعيان (4/ 200 - 201) وذكر الخلاف في وفاته، وطبقات المفسرين للداودي (2/ 198 - 201).

(2) انظر طبقات السبكي (2/ 79 - 80)، وطبقات الشيرازي (116)، والنجوم الزاهرة (4/ 140)، وشذرات الذهب (3/ 75).

(3) انظر طبقات السبكي (2/ 24 - 31)، وطبقات الشيرازي (123 - 125)، وشذرات الذهب (3/ 178)، ومرآة الجناة (3/ 15).

(4) عن قوانين الوزارة وسياسة الملك (59).

(5) طبقات السبكي (3/ 176 - 197)، وطبقات الشيرازي (127 - 128)، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري (359).

العراقيون العلم. ومن تلاميذه الذين كان لهم الأثر البين في العراق **أبو إسحاق الشيرازي ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي**[1] (393 - 476هـ = 1083 - 1003م) دخل بغداد في سنة خمس عشرة وأربعمائة وتتلمذ على فقهائها ثم درس بالمدرسة النظامية بعد تمنع، له كتاب «المهذب في الفقه» و«النكت في الخلاف» و«التبصرة في أصول الفقه»، وكتاب «طبقات الفقهاء» وغيرها.

فقهاء الحنابلة:

كان المذهب الحنبلي إلى جانب الفقه يهتم بالعقيدة وبالتحديد بعقائد السلف، وكان علماؤهم يتصدون لعلم الكلام بلا هوادة، وكان العنف رائدهم في التصدي لمخالفيهم كما حصل لابن جرير الطبري (224 - 310هـ = 923 - 839م) في منع دفنه، وكانت سلطتهم هذه تتجلى في بغداد على وجه الخصوص، ومن أئمتهم في تلك الفترة:

أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخِرَقي[2] (... - 334هـ = 946 - ...م) خرج من بغداد لما ظهر سب الصحابة على لسان الشيعة، له المصنفات الكثيرة في المذهب، اشتهر منها «المختصر في الفقه» واحترق الباقي. ومنهم ممن عرف بالفقه والحديث **أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن يزداد ابن معروف المعروف بغلام الخلال**[3] (282 - 363هـ = 895 - 974م) له مصنفات علوم مختلفة منها: «الشافي» و«المقنع»، و«تفسير القرآن»، و«الخلاف مع الشافعي» وغيرها. ومنهم كذلك **أبو علي النجاد الحسين بن عبد الله**[4] (... - 360هـ = ... - 971م) كان فقيهاً معظماً إماماً في أصول الدين وفروعه. ومن قضاتهم المقربين للقادر بالله والقائم بأمر الله **أبو علي الهاشمي محمد بن أحمد بن أبي موسى**[5]

(1) طبقات السبكي (3/ 88 - 111)، وشذرات الذهب (3/ 349 - 351).

(2) انظر طبقات الحنابلة (2/ 75 - 76)، والعبر للذهبي (2/ 238)، وطبقات الشيرازي (172)، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (515 - 516).

(3) انظر طبقات الحنابلة (2/ 119)، والعبر (2/ 330)، وطبقات الشيرازي (172)، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (516).

(4) انظر طبقات الحنابلة (2/ 140)، وطبقات الشيرازي (173)، وشذرات الذهب (3/ 36 - 37).

(5) انظر طبقات الحنابلة (2/ 182 - 186)، وطبقات الشيرازي (174)، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (520)، والنجوم الزاهرة (5/ 26).

(345 - 428هـ = 957 - 1037م) فقيه ومحدث، له من المصنفات «الإرشاد في الفقه» وشرح لكتاب الخرقي. ومن مشاهيرهم في هذه الفترة **أبو إسحاق ابراهيم بن عمر البرمكي**[1] (361 - 445هـ = 971 - 1053م) وكان زاهداً صالحاً يفتي الناس في جامع المنصور قيماً بالفرائض وغيرها. ومن كبرائهم ممن سبق البرمكي والهاشمي **أبو عبد الله الحسن بن حامد البغدادي**[2] (... - 403هـ = ... - 1012م) انتهى إليه المذهب في زمانه، إمام الحنبلية ومدرسهم ومفتيهم، له من المصنفات في العلوم المختلفات الجامع في المذهب نحواً من أربعمائة جزء. وله «شرح الخرقي» و«شرح أصول الدين» و«أصول الفقه».

ترجمة الجصاص[3]

تضن كتب التراجم علينا بأخبار وأحوال الإمام علي بن أحمد الرازي الجصاص مع كونه أحد الفقهاء الأصوليين المشهورين عند الأحناف، والسبب في الحقيقة غير واضح تماماً وربما يكون ما أشار إليه اللكنوي في «الفوائد البهية» من جعل بعض العلماء له من المقلدين هو السبب الظاهر لهذا التقصير.

(1) انظر طبقات الحنابلة (2 /190 - 191)، وطبقات الشيرازي (174)، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (520).

(2) انظر طبقات الحنابلة (2 /171 - 177)، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (519)، وتاريخ بغداد (7 /303)، والنجوم الزاهرة (4 /232).

(3) ينظر في ترجمته «الفهرست» لابن النديم (293 - 294)، و«أخبار أبي حنيفة وأصحابه» للصيمري (166 - 167)، و«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (4 /314 - 315)، و«طبقات الفقهاء» لأبي اسحاق الشيرازي (144)، و«المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» لابن الجوزي (7 /105 - 106) و«الكامل في التاريخ» لابن الأثير (7 /109)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (7 /241)، و«مرآة الجنان وعبر اليقظان» لليافعي (2 /394)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (11 /297) و«الجواهر المضية في طبقات الحنفية» لأبي الوفاء القرشي (1 /84 - 85)، و«تاج التراجم في طبقات الحنفية» لابن قطلوبغا (6)، و«طبقات المفسرين» لمحمد الداودي (1 /56)، و«الطبقات السنية في تراجم الحنفية» لعبد القادر التميمي الغزي (477 - 480)،، و«شذرات الذهب في أخبار من ذهب» لابن العماد الحنبلي /71 (3، و«الفوائد البهية في تراجم الحنفية» لأبي الحسنات اللكنوي الهندي (27 - 28) و«الكنى والألقاب» للشيخ عباس القمي (2 /147)، و«الفتح المبين في طبقات الأصوليين» للمراغي - 216 (1 /214، و«الأعلام» لخير الدين الزركلي (1 /171)، و«معجم المؤلفين» لعمر رضا كحالة (2 /7)، وكتاب «الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص» للدكتور عجيل جاسم النشمي.

ويتضح لنا، بعد استعراض من ترجم له، أن اعتماد المترجمين في ترجمتهم للجصاص كان بصورة أساسية على كتاب «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» للصيمري ثم كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، ثم كتاب «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» لابن أبي الوفاء القرشي، وهذه المصادر هي معتمدنا الرئيسي لهذه الترجمة.

أولاً: اسمه وكنيته ولقبه

هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الإمام الفقيه المعروف بالجَصَّاص[1] وهو لقب به، وقد اتفق المترجمون على اسمه وكنيته ولقبه، إلا أن صاحب «الفوائد البهية» ذكر نقلاً عن القاري[2] أن هناك من توهم أن الرازي والجصاص اثنان وهذا غلط لا يعتد به[3]، بدليل تكرار ذكره في كتب الأحناف بلفظ الرازي الجصاص أو بقولهم الجصاص وهو أبو بكر الرازي وقد اشتهر بلقبه أكثر من كنيته[4].

ثانياً: مولده

كان مولده في مدينة الري التي ينسب إليها الإمام الرازي سنة خمس وثلاثمائة (305هـ = 917م) وقد مكث فيها حتى سنة خمس وعشرين وثلاثمائة أي حتى رحل إلى بغداد في سن العشرين.

---

(1) الجصاص: «بفتح الجيم والصاد المشددة وفي آخرها صاد أخرى هذه النسبة إلى العمل بالجَصّ وتبييض الجدران» (عن اللباب في تهذيب الأنساب 1 /281).

(2) القاري: هو علي بن سلطان محمد الهروي القاري الفقيه الحنفي (...-1014هـ = ...-1606م) نزيل مكة، كان فرداً في عصره اجتهد وأغلظ على العلماء لا سيما الشافعي وأصحابه، وردّ عليه في كثير من مسائله، عرف بالحفظ والإفهام، أشهر كتبه مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح وله تلخيص القاموس وسماه الناموس وعن هذا الكتاب نقل اللكنوي كلامه، عد له البغدادي كتباً كثيرة جداً (انظر «خلاصة الأثر» 3 /185 - 186 و«البدر الطالع» 1 /445 - 446، و«هدية العارفين» 1 /751 - 752، و«عقود الجواهر» 264 - 266).

(3) انظر «الفوائد البهية في تراجم الحنفية»، لأبي الحسنات محمد اللكنوي، دار السعادة، مصر، 1324، (27).

(4) انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لابن أبي الوفاء، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، لات (1 /84).

ثالثاً: مكانته وأقوال العلماء فيه

ذكر أصحاب التراجم الذين ترجموا للإمام الجصاص نتفاً من صفاته التي مع قلتها يمكن أن ترسم لنا صورة توضح مكانته بين علماء عصرة المبرزين، فقال الصيمري بعد ذكره لأبي الحسن الكرخي[1]:

«ثم استقر التدريس ببغداد لأبي بكر أحمد بن علي الرازي، وانتهت الرحلة إليه، وكان على طريق من تقدمه في الورع والزهادة والصيانة وخوطب على قضاء القضاة مرتين فامتنع»[2] وفي الفوائد البهية قال: هو «الإمام الكبير الشأن المعروف بالجصاص»[3] وقال في تاريخ بغداد: «إمام أصحاب الرأي في وقته كان مشهوراً بالزهد والورع»[4]. وقال ابن كثير: «انتهت إليه رياسة الحنفية في وقته ورحل إليه الطلبة من الآفاق»[5].

سؤاله القضاء:

تضافرت الروايات على سؤال الإمام الجصاص القضاء، وأورد الصيمري أنه سئل ذلك مرتين، ثم أورد قصة سؤاله القضاء التي سنوردهما بلفظها عن الصيمري، والتي نقلها عن الصيمري الخطيب البغدادي في تاريخه وابن أبي الوفاء في الجواهر وابن الجوزي في المنتظم مع اختلاف طفيف باللفظ لا يغير شيئاً من المعنى، وإليك لفظ الصيمري:

«حدثني أبو إسحاق ابراهيم بن أحمد الطبري قال حدثني أبو بكر محمد بن صالح الأبهري[6] قال: خاطبني المطيع[7] على قضاء القضاة، وكان السفير في

---

(1) الكرخي: هو الإمام عبيد الله بن الحسين بن دلهم أبو الحسن الكرخي (260 - 340هـ = 874 - 952م) الفقيه الأديب، كن فريد عصره من غير منازع، انتهت إليه رياسة المذهب الحنفي، كان يمقت القضاء مقتاً شديداً، أصيب بالفالج في آخر عمره (انظر «الفهرست» 293، و«أخبار أبي حنيفة وأصحابه» 160 - 161، و«الجواهر المضية» 1 /337، و«الفوائد البهية» 108 - 109).

(2) أخبار أبي حنيفة وأصحابه، لأبي عبد الله الصيمري، دار الكتاب العربي، بيروت 1976، (166).

(3) الفوائد البهية (28).

(4) تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1931، (4 /314).

(5) البداية والنهاية، لابن كثيرة، دار المعارف بيروت، لات (11 /297).

(6) الأبهري: هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح التميمي (289 - 375هـ = 901 - 985م) شيخ المالكية العراقيين سكن بغداد وحدث بها وروى وصنف في مذهبه، كان رجلاً =

ذلك أبو الحسن بن أبي عمرو الشراني فأبيت عليه وأشرت بأبي بكر أحمد بن علي الرازي، فأحضر للخطاب على ذلك وسألني أبو الحسن بن أبي عمرو معونته عليه، فخوطب، فامتنع، وخلوت به ورفقت فقال لي: تشير عليَّ بذلك؟ فقلت: لا أرى لك ذلك، ثم قمنا إلى بين يدي أبي الحسن بن أبي عمرو وأعاد خطابه وعدت إلى معونته فقال لي: أليس قد شاورتك فأشرت علي أن لا أفعل، فوجم أبو الحسن بن أبي عمرو من ذلك وقال: تشير علينا بإنسان ثم تشير عليه أن لا يفعل؟ قلت: نعم، إمامي في ذلك مالك بن أنس، أشار على أهل المدينة أن يقدموا نافعاً[1] القارىء في مسجد رسول الله ﷺ وأشار على نافع أن لا يفعل فقيل له في ذلك فقال: أشرت عليكم بنافع لأني لا أعرف مثله، وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه يحصل له أعداء وحساد؛ فكذلك أنا أشرت عليكم به لأني لا أعرف مثله، وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه أسلم لدينه»[2].

قيمته العلمية: (هل الجصاص مجتهد أم مقلد؟)

أثار هذه المسألة صاحب الفوائد البهية في الهامش الذي سماه التعليقات السنية على الفوائد البهية بقوله: «جعله بعضهم من أصحاب التخريج من المقلدين[3] الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لإحاطتهم بالأصول

= مالكياً صالحاً خيراً سخياً ورعاً عاقلاً نبيلاً عالماً، عدوه من القراء (الديباج المذهب 255 - 258، والوافي بالوفيات 3 / 308، واللباب 1 /27، وشذرات الذهب 3 /85).

(7) المطيع: هو أبو القاسم الفضل بن المقتدر بن المعتضد العباسي (301 - 364هـ = 913 - 974م) بويع بالخلافة سنة 344 بعد المستكفي، واستعفى سنة 363هـ غير مكره بعد أن حصل له فالج ونزل عن الأمر لولده الطائع لله، كان المطيع مستضعفاً لم يكن له من الأمر شيء وكان الحل والعقد للوزير معز الدولة بن بويه، حصلت الزلازل في أيامه وجاع الناس حتى أكلو الجيف والكلاب (الكامل في التاريخ 7 /253، وتاريخ الخلفاء 398 - 405، وشذرات الذهب 3 /48 - 49).

(1) نافع: هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم القارىء أبو عبد الرحمن وقيل أبو رويم (... - 169هـ = ... - 785م) أحد القراء السبعة، مقرىء المدينة أصبهاني الأصل، قرأ على سبعين من التابعين وتتلمذ عليه كثير من القراء، كان زاهداً جواداً فقيهاً وثقه ابن معين ولينه أحمد وقال في التهذيب قال أحمد: منكر الحديث، لم يخرج له شيء في الكتب الستة، روى له ابن ماجة في التفسير (انظر غاية النهاية في طبقات القراء 2 /330 - 334، وذِكْر أخبار أصبهمان 2 /326 - 327، وتهذيب التهذيب 10 /407، وشذرات الذهب 1 /270).

(2) أخبار أبي حنيفة وأصحابه (166 - 167).

(3) هذه هي الطبقة الثالثة وهي: «طبقة أصحاب التخريج القادرين على تفصيل قول مجمل وتكميل=

يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين. وتعصب بعض الفضلاء بأنه ظلم في حقه وتنزيل له عن محله، ومن تتبع تصانيفه والأقوال المنقولة عنه علم أن الذين عدهم من المجتهدين كشمس الأئمة[1] وغيره كلهم عيال عليه فهو أحق بأن يجعل من المجتهدين في المذهب»[2] وربما يؤيد هذا بروزه بين علماء عصره حتى وصل إلى إمامة أصحاب الرأي في وقته، وطُلب لرئاسة القضاء مرتين، أضف إلى ذلك كثرة استنساخ كتبه خاصة كتاب أحكام القرآن في الفقه الذي انتشرت مخطوطاته في عدة مكتبات في العالم، فلو كان مقلداً لأغنت كتب المجتهدين عن كتبه. ولكن كل هذا لا يجعله من المجتهدين في المذهب، ولكن يقربه من الطبقة الثالثة، أي طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها على صاحب المذهب، فيكون في طبقة الكرخي وشمس الأئمة السرخسي.

عقيدته:

عده صاحب طبقات المعتزلة من الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة وقال: «وهو يكتب كتب الكلام بنفسه ويقول أتقرب بذلك إلى الله تعالى»[3] وليس بالضرورة أن يكون معتزلياً إذا اشتغل بعلم الكلام فوافق رأيه رأياً للمعتزلة، لذلك لم يعده أحد من كتب التراجم معتزلياً إلا ما أورده صاحب طبقات المعتزلة[4].

= قول محتمل من دون قدرة على الاجتهاد» ويريد صاحب الفوائد أن يضعه في مصاف الطبقة الثانية وهم: «طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف والطحاوي والكرخي والسرخسي» وهم لا يقدرون على مخالفة إمامهم في الفروع والأصول لكنهم يستنبطون الأحكام التي لا رواية فيها على حسب الأصول» (انظر الفوائد البهية 7).

(1) شمس الأئمة: هو الإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي (... - 490هـ = - 1096 ...م) قاض من كبار فقهاء الأحناف المجتهدين، كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، أشهر كتبه المبسوط الذي أملاه وهو في السجن، أملاه من خاطره من غير مطالعة كتاب، اختلف في سنة وفاته (الجواهر المضية 2/28، الفوائد البهية 158 - 159).

(2) الفوائد البهية ـ هامش ـ 27.

(3) طبقات المعتزلة (130).

(4) أورد الدكتور عجيل النشمي فصلاً مطولاً في كتابه «الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص» عن عقيدة الجصاص، وأورد المسائل التي وافق فيها رأي الجصاص أقوال المعتزلة، ثم قارنها بأقوال أهل السنة، يريد بذلك إبطال قول من نسبه إلى الاعتزال (50 - 58).

رابعاً: مشايخه وتلاميذه:

لم تذكر المراجع من مشايخه في الفقه إلا أبا الحسن الكرخي المعروف، لكنهم ذكروا له عدة مشايخ في الحديث وهم: عبد الباقي بن قانع[1] الذي أكثر عنه في أحكام القرآن، وأبو عمر غلام ثعلب[2]، وأبو العباس الأصم النيسابوري[3]، وعبد الله بن جعفر بن فارس الأصبهاني[4]، وسليمان بن أحمد الطبراني[5] وأبو سهل الزجاجي[6]. وهؤلاء هم شيوخه الذين اشتهر أنه أخذ عنهم، لكن هنالك

---

(1) عبد الباقي: هو أبو الحسين الأموي مولاهم البغدادي (265 - 351هـ = 878 - 962م) صاحب معجم الصحابة، حافظ عالم واسع الرحلة كثير الحديث، وثّقه البغداديون، قال الدارقطني كان يحفظ ولكنه يخطىء ويصيب. اختلط في آخر عمره وحدث بعد الاختلاط (تاريخ بغداد 11 /88 - 98 وتذكرة الحفاظ 3 /493، والنجوم الزاهرة 3 /333).

(2) (261 - 345هـ = 874 - 956م) هو اللغوي محمد بن عبد الواحد بن أبي هشام البغدادي المطرز الباوردي ويعرف بغلام ثعلب، كانوا لا يوثقونه في علم اللغة، أما في الحديث فوثقوه، له غريب الحديث وتفسير أسماء الشعراء، كان الأشراف والكتاب وأهل العلم يحضرون مجلسه ليسمعوا منه كتب ثعلب (تاريخ بغداد 2 /356 - 359، تذكرة الحفاظ 3 /84 - 86، وطبقات الشافعية الكبرى 2 /171 - 172، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي 515).

(3) الأصم: هو أبو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان الأموي مولاهم المعقلي النيسابوري (247 - 346هـ = 861 - 957م) الإمام الثقة، محدث المشرق، كان يكره أن يقال له الأصم، كان محدث عصره بلا مدافعة، سمع بأصبهان وبمكة وبمصر وبعسقلان وببيروت وبدمشق وبحمص وبطرسوس وبالرقة وبالكوفة وببغداد، لم يختلف في صدقه وصحة سماعه (تذكرة الحفاظ 3 /73 - 74، والمنتظم 6 /386، وشذرات الذهب 2 /373).

(4) هو عبد الله بن جعفر بن درستويه الفارسي (258 - 347هـ = 271 - 958م) نحوي جليل القدر، جيد التصانيف، نقل الخطيب تضعيفه عن بعض العلماء، ثم دفع هذا التضعيف عدة من كبار المحدثين وفقهائهم، صحب المبرد ولقي ابن قتيبة وأخذ عنه الدارقطني وغيره وله مصنفات خصوصاً في النحو والأدب (تاريخ بغداد 4 /314، إنباه الرواة 2 /113 - 114، وفيات الأعيان 3 /44 - 45).

(5) الطبراني: هو الإمام العلامة الحجة أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الشامي اللخمي الطبراني مسند الدنيا (260 - 360هـ = 873 - 970م) ولد بعكا وقيل في بيت لحم وسمع في سنة 73 بمدائن الشام والحرمين واليمن ومصر وبغداد والكوفة والبصرة وأصبهان والجزيرة وغير ذلك، وحدث عن ألف شيخ أو يزيدون، وصنف المعجم الكبير والمعجم الأوسط والمعجم الصغير، وصنف أشياء كثيرة، مات وله مائة عام وعشرة أشهر (تذكرة الحفاظ 3 /118 - 121، والنجوم الزاهرة 4 /59 - 60، ولسان الميزان 3 /73 - 75).

(6) سبق الكلام عنه في الكلام على فقهاء الأحناف تحت «الوضع العلمي».

شيوخ آخرين يمكن استخراجهم من كتبه ككتاب أحكام القرآن وأدب القاضي وغيرها، وقد استخرج النشمي شيوخه غير المشهورين من كتاب أحكام القرآن فبلغ بهم إلى ثلاثة عشر شيخاً[1].

أما تلاميذه فقد ذكرهم ابن أبي الوفاء بقوله: «تفقه عليه أبو بكر أحمد بن موسى الخوارزمي[2] وأبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الفقيه الجرجاني[3] شيخ القدوري[4] وأبو الفرج أحمد بن محمد بن عمر المعروف بابن المسلمة[5]وأبو جعفر محمد بن أحمد النسفي[6] وأبو الحسين محمد بن أحمد الزعفراني[7] وأبو

---

(1) الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (72).

(2) الخوارزمي: (... - 403هـ = ... - 1012م) وقيل اسمه محمد فقيه بغداد ما شاهد الناس مثله في حسن الفتوى والتدريس، دعي إلى ولاية الحكم مراراً فامتنع منه، عده القاري من المجددين على رأس المائة الرابعة، كانت تعظمه الخاصة والعامة، تفقه عليه الصيمري وغسله بعد وفاته (أخبار أبي حنيفة 167 - 168، والجواهر المضية 2/ 135، وشذرات الذهب 3/ 170، والفوائد البهية 202 - 201).

(3) الجرجاني: (... - 398هـ = ... - 1007م) أحد الفقهاء الأعلام، ذكره صاحب الهداية وعده من أصحاب التخريج، له رواية في الحديث، حصل له الفالج في آخر عمره، دفن بجانب قبر أبي حنيفة (تاريخ بغداد 3/ 433، والجواهر المضية 2/ 143، والفوائد البهية 202).

(4) القدوري: هو الإمام أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسين البغدادي القدوري (362 - 428هـ = 973 - 1037م)، كان ثقة صدوقاً انتهت إليه رياسة الحنفية في زمانه، وكان حسن العبارة في النظر وسمع الحديث، له مختصر القدوري المشهور وشرح مختصر الكرخي، وله تصانيف أخرى، توفي في بغداد (تاريخ بغداد 4/ 377، والجواهر المضية 1/93 - 94، وشذرات الذهب 3/ 233، والفوائد البهية 30 - 31).

(5) ابن المسلمة: (337 - 415هـ = 948 - 1024م) سكن بغداد، كان من الموصوفين بالعقل والمذكورين بالفضل، كثير البر والمعروف، كثير العبادة ثقة، كان يملي في كل سنة مجلساً واحداً في أول محرم، كان يقرأ في كل يوم سبع القرآن ويعيده في ليله، وكانت داره مألفاً لأهل العلم (تاريخ بغداد 5/ 67، والجواهر المضية 1/ 113).

(6) النسفي: (...- 414هـ = ...- 1023م) من أعيان الفقهاء الأحناف، كان زاهداً ورعاً متعففاً فقيراً قنوعاً جيد النظر نظيف العلم، له شعر، له تصانيف منها التعليقة في الخلاف (الكامل في التاريخ 315/ 7، والجواهر المضية 2/ 24 - 25، والفوائد البهية 157).

(7) الزعفراني: هو محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن عبدوس بن كامل أبو الحسن وقيل أبو الحسين الدلال عرف بالزعفراني (...- 393هـ = ...- 1002م)، له ذكر في الهداية كان فقيهاً صالحاً ثقة، له حديث «من كذب علي متعمداً» رواه عنه الخطيب بسنده مرفوعاً (تاريخ بغداد 1/ 265، والجواهر المضية 2/ 6، والفوائد البهية 155).

الحسين محمد بن أحمد بن الطيب الكماري[1] والد اسماعيل قاضي واسط[2] وهؤلاء هم مشاهير تلاميذه وله غيرهم ممن لم تذكر المصادر أسماءهم، وقد عرفنا ذلك كونه تصدى للتدريس في بغداد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، ثم درس في درب المقير ثم درس في مسجد درب عبدة المسجد الذي تفقه فيه الكرخي والذي كان يدرس فيه أبو سعيد البردعي في تلك الآونة[3].

خامساً: رحلاته

دخل أبو بكر بغداد في شبيبته في سنة خمس وعشرين، ثم خرج إلى الأهواز ثم عاد إلى بغداد بعد أن زال الغلاء ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابوري بإذن شيخه الكرخي ورأيه ومشورته فمات الكرخي وهو بنيسابور ثم عاد إلى بغداد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، ثم انتقل إلى سويقة غالب[4] للتدريس في درب المقير ثم بعدها في سنة ستين انتقل إلى درب عبدة ودرس في مسجدها[5].

سادساً: مصنفاته

للجصاص مصنفات عدة غلب عليها طابع الشروح والمختصرات لعلماء مجتهدين في المذهب الحنفي[6] من أهمهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني[7]

(1) الكماري: هو محمد بن أحمد بن الطيب بن جعفر بن كمار الكماري الواسطي الطحان أبو الحسين (... - 417هـ = ... - 1023م) كان فقيهاً عدلاً عراقياً ولي ابنه قضاء واسط (الأنساب 487، والجواهر المضية 2/ 13، والفوائد البهية 155 - 156).

(2) انظر الجواهر المضية 1/ 85.

(3) انظر أخبار أبي حنيفة وأصحابه (167).

(4) من محال بغداد (معجم البلدان لياقوت 5 / 183).

(5) انظر أخبار أبي حنيفة وأصحابه (167)، وتاريخ بغداد (4/ 314)، والجواهر المضية (1/ 85).

(6) قال النشمي: «ويعتبر شرح المختصرات فناً عميق الغور، صعب المنال، متشعب الطرقات، ولا يسلكه إلا من علم المذهب، وخفاياه ودقائقه، واستطاع معرفة أصول مسائله وفروعه، وعلى الشرح يكون مراد المذهب في المسائل المتنوعة». (الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص 103).

(7) الشيباني: (131 - 189هـ = 748 - 804م) هو الفقيه العالم المجتهد الحنفي، صاحب الإمام أبي حنيفة، أصل أبيه من الشام ثم قدم العراق وولد له فيها محمد بواسط ونشأ بالكوفة طلب=

والطحاوي[1] «واستطاع الإمام الجصاص: أن يقدم للمذهب الحنفي شروحاً مستفيضة كانت المرجع المعتمد في حل معضلات الفقه وأصوله، والناظر لشروحه يلمس عمق الفهم، وحدة الذكاء، وبعد الغور»[2] نجمع هذه المؤلفات كما يلي:

1 ـ **أحكام القرآن:** ويعتبر من الكتب المشهورة في الفقه الحنفي المستخرج أحكامه من الآيات القرآنية. والظاهر أنه آخر كتبه تأليفاً، لأنه يشير فيه إلى بعض كتبه من شروح ومختصرات.

2 ـ **شرح الجامع الكبير:** الذي هو للإمام محمد بن الحسن الشيباني وهو كتاب في فروع الفقه الحنفي مشتمل على روايات أئمة المذهب.

3 ـ **شرح الجامع الصغير:** للإمام محمد بن الحسن الشيباني وهو في فروع الحنفية من المسائل التي حفظها أبو يوسف عن شيخه أبي حنيفة النعمان. وهو مشتمل على ألف وخمسمائة واثنين وثلاثين مسألة. «قال أبو بكر الجصاص: من فهم هذا الكتاب فهو أفهم أصحابنا»[3].

4 ـ **شرح المناسك:** لمحمد بن الحسن: وهو من كتب الجصاص المفقودة.

5 ـ **شرح مختصر الكرخي:** وهو في فروع الفقه الحنفي.

6 ـ **شرح مختصر الطحاوي:** وهو كذلك في فروع الحنفية، شرحه غير فقيه لأهميته وهو في الحقيقة مختصر صغير وكبير وما شرحه الجصاص إنما هو الصغير. وقد ذكر النشمي في كتابه جميع محتويات الكتاب[4].

= الحديث وسمع عن مسعر ومالك والأوزاعي والثوري، كان أعلم الناس بكتاب الله ماهراً في العربية والنحو والحساب، قيل إنه صنف تسعمائة وتسعين كتاباً كلها في العلوم الدينية، لازمه الشافعي وانتفع به. (تاريخ بغداد 2/ 172 - 182، والجواهر المضية 2/ 43 - 44، والفوائد 163).

(1) الطحاوي: هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي أبو جعفر (239 - 321هـ = 853 - 933م)، أحد الفقهاء الأعلام في الفقه الحنفي، كان شافعي المذهب ثم تحول إلى مذهب الأحناف، وانتهت إليه رياسة الحنفية في مصر، له تصانيف جليلة معتبرة. (الجواهر المضية 1/ 102، وشذرات الذهب 2/ 288، والفوائد البهية 32 - 34).

(2) الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص للنشمي (103).

(3) الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص للنشمي (107).

(4) المصدر السابق (109).

7 ـ **اختصار اختلاف الفقهاء للطحاوي:** ويعتبر هذا الكتاب كتاباً في الفقه المقارن بين المذاهب، وذكر صاحب كشف الظنون[1] انه يسمى كذلك كتاب «اختلاف الروايات» وهو في مائة ونيف وثلاثين جزءاً قبل اختصار الجصاص.

8 ـ **شرح أدب القاضي للخصاف**[2]: وهو كتاب جامع غاية ما في الباب، عد حاجي خليفة تسعة من شراحه[3].

9 ـ **شرح الأسماء الحسنى:** ذكر هذا الكتاب أصحاب التراجم ولم يذكروا أهميته أو محتواه.

10 ـ **كتاب أصول الفقه:** الذي نحن بصدد تحقيق مبحث الإجماع منه.

11 ـ **جوابات المسائل:** وهو كتاب في مسائل وردت عليه.

سابعاً: وفاته

قال الصيمري: «توفي الشيخ أبو بكر أحمد بن علي الرازي في ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة (370هـ = 980م) وصلى عليه الشيخ أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي وألحده بيده»[4] وذلك في يوم الأحد السابع من ذي الحجة عن خمس وستين سنة، ولا خلاف في زمن وفاته، ولكن المكان الذي دفن فيه غير معروف، وقد أشار سزكن[5] أنه توفي في بغداد، وهذا ما فهمناه من ترجمة الصيمري له.

الإجماع عند الجصاص

برز أبو بكر الجصاص، في عصره، فقيهاً وأصولياً مجتهداً، استطاع أن يترك بصماته على الفقه متمثلاً بصفة رئيسية بكتابه: «أحكام القرآن»، وأيضاً على أصول

---

(1) كشف الظنون (1/ 32).

(2) الخصاف: هو أحمد بن عمر الشيباني الإمام أبو بكر الخصاف (181 - 261هـ = 797 - 875م) كان محدثاً فارضاً حاسباً عارفاً بمذهب أصحابه، من مشاهير رجال المذهب، كان زاهداً ورعاً يأكل من كسب يده، حدث عن أبيه عن بعض أئمة الحديث الكبار، له تصانيف كثيرة، مات ببغداد (انظر الجواهر المضية 1/ 87 - 88، والكنى والألقاب 2/ 206، والفوائد البهية 29 - 30).

(3) انظر الجواهر المضية (1/ 85).

(4) تاريخ التراث العربي (2/ 95).

الفقه متمثلاً بكتابه: «الفصول في الأصول» الذي انتقيت منه مبحث الإجماع، وهو ما يعنينا هنا.

والجدير بالذكر أن الإمام الجصاص برز في عصر كبار الأصوليين الذين كانت لهم اليد الطولى في تأسيس وتقعيد علم أصول الفقه، ومنهم ابن برهان الفارسي في كتابه: «الذخيرة في أصول الفقه»، وأبو بكر الصيرفي في كتبه: «البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام»، و«كتاب الإجماع» و«شرح رسالة الإمام الشافعي»، وأبو منصور الماتريدي الحنفي في كتابه: «الجدل في أصول الفقه»، والكرخي في كتابه «أصول الكرخي»، وأبو إسحاق المروزي في كتابه: «الفصول في معرفة الأصول»، وأبو بكر القفال الكبير في كتابه «الأصول»، وأبو بكر الأبهري المالكي في كتابيه: «الأصول» و«إجماع أهل المدينة».

ومن بين هذه الكتب برز فصول الجصاص ليعالج أغلب القضايا الأصولية بتفصيل لم يجاوزه الذين كتبوا بعده. قال هو نفسه في كتابه الفصول، الذي هو مقدمة لكتابه أحكام القرآن: «قال أبو بكر أحمد بن علي الرازي ـ رضي الله عنه ـ قد قدّمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد، وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن واستخراج دلائله وأحكام ألفاظه وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب والأسماء اللغوية والعبارات الشرعية»[1].

قال عبد الوهاب أبو سليمان: «ينتمي كتاب أصول الجصاص إلى المؤلفات الأصولية الأولى التي أسست هذا العلم، وحدّدت مفاهيمه وقوانينه، على أسس علمية متينة، وقد أعطى لأصول الفقه الحنفي بخاصة، مفهوماً جديداً غير ذلك التدوين الذي شاهدناه في أصول أبي الحسن الكرخي، ففي هذا الكتاب يتكامل أصول الفقه الحنفي علماً، ومنهجاً، وتبويباً كما هو عند المتكلمين وإن المعلومات المتوافرة حالياً بين يدي الباحثين لا تترك مجالاً للتردد في القول بأنه **أول عمل علمي متكامل في مجاله عند الأحناف**»[2]. وهذا الحكم تبدو صحته في باب

---

(1) أحكام القرآن، للجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1335 (مصور) (1 /6).

(2) الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، د. عبد الوهاب أبو سليمان، دار الشروق، جدة ط أولى، سنة 1983.

الإجماع، حيث يمكننا أن نضيف، إلى ما ذكر، أن عمل الجصاص تميز بين الذين عاصروه وبين الذين جاءوا بعده خصوصاً في باب الإجماع، وهو الذي أستطيع التكلم عليه من خلال دراستي له.

مبحث الإجماع عند الجصاص:

استأثر مبحث الإجماع من مخطوطة أصول الجصاص بتسع عشرة ورقة ونصف، تحتوي كل ورقة على صفحتين، في كل وجه منهما خمس وعشرون سطراً من الخط النسخي المتوسط الحجم، كما يتضح ذلك من صور المخطوطة الموضوعة قبل التحقيق. يعني هذا أن هذا المبحث نال قسطاً لا بأس به من المخطوطة، وذلك تحت الأبواب التالية:

1 ـ باب القول في إجماع أهل الأعصار.

2 ـ باب القول فيما يكون عند الإجماع.

3 ـ باب القول في صفة الإجماع هو حجة لله تعالى.

4 ـ باب القول فيمن ينعقد بهم الإجماع.

فصل من هذا الباب.

5 ـ باب القول في وقت انعقاد الإجماع.

فصل.

6 ـ باب القول في خلاف الأقل على الأكثر.

7 ـ باب القول في إجماع أهل المدينة.

8 ـ باب القول في الخروج عن اختلاف السلف.

9 ـ باب القول في التابعي هل يعد خلافاً على الصحابة.

10 ـ باب القول في الإجماع بعد الاختلاف.

11 ـ باب القول في وقوع الاتفاق بين شيئين في الحكم.

12 ـ باب القول في اعتبار الإجماع في موضع الخلاف.

بين الجصاص في الكلام على الإجماع اتفاق الفقهاء على صحة إجماع الصدر الأول، وقد خالف في ذلك: «بعضهم». ثم أخذ يستدل على صحة

الإجماع بالمسموع مهتماً بطرق الاستدلال المتعددة من قوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾** (سورة البقرة الآية: 143) مفصلاً الاعتراضات المحتملة على هذه الآية التي أوردها بعض منكري الإجماع، وقد رد على هذه الاعتراضات بردود ميزت الجصاص عن بعض الأصوليين الذين كتبوا في الإجماع كالشيرازي والسرخسي. وقد استدل على حجية الإجماع بآية لم يستدل بها غيره، وهي قوله تعالى: **﴿واتبع سبيل من أناب إلي﴾** (سورة لقمان الآية: 15).

أما الاستدلال بالسنة فقد ذكر الأحاديث التي ذكرها كثير من الأصوليين مع خلاف طفيف في اللفظ، وقد وجهها من وجهين أولهما كونها متواترة المعنى، وثانيها كونها رويت بحضرة جماعات ولم ينكرها أحد منها. ثم أخذ يذكر اعتراضات منكري الإجماع على هذه الأحاديث والردود عليها، وذكر الأحاديث التي يؤيد ظاهرها رأي المنكرين وترتيب ردود مناسبة لها.

أما **الباب الأول** فقد ذكر فيه اعتبار إجماع أهل الأعصار من صحابة وتابعين وغيرهم ممن جاء بعدهم، بدليل الآيات والأحاديث الواردة في الحجية، لأنها عامة في سائر أهل الأعصار ولم يرد ما يخصصها. وهكذا أخذ بتحميل حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» كل المعاني الممكنة التي تؤكد شمولية العصمة لأمة المسلمين من كل عصر من العصور. وهنا يؤكد أن هذا الرأي هو مذهب الأحناف، لأنه قول محمد بن الحسن وأبي الحسن الكرخي. ويريد الجصاص بهذا الكلام الإشارة إلى تخطئة من اعتبر إجماع الصحابة فقط، ومن اعتبر إجماع أهل المدينة.

و**الباب الثاني** ناقش فيه الإجماع عن مستند، وما هو المستند؟ وأجاز الجصاص أن يكون الإجماع عن رأي واجتهاد، وفي ذلك خلاف عند الأصوليين، ثم مثّل للإجماع عن توقيف من كتاب وسنة بأمثلة متعددة. أما الإجمع عن رأي فأوضح ما قصد إليه لفظ «الرأي» فهو «استخراج بعضهم لمعنى التوقيف واتباع النافين إياه» ومثل له بتحريم عمة الأب وخالته، ثم قال: «وليس ذلك منصوصاً عليه في الكتاب، وإنما أجمعوا عليه بدلالة المنصوص». أما الإجماع عن اجتهاد فأجاز أن يكون أصله توقيفاً أو اجتهاداً. وهنا أورد الاعتراضات على صحة الإجماع عن رأي واجتهاد، وهذا اضطره إلى ذكر القياس والخلاف في حجيته. ثم صار يفرض

اعتراضات في الإجماع عن رأي واجتهاد محاولاً اثبات أن هذا الرأي والاجتهاد ربما كان عن توقيف لم ينقلوه اكتفاء بشهرته بينهم، أو لأن الإجماع قد أغنى عن نقله.

وفي **الباب الثالث** حدد فيه الإجماع الذي يدخل فيه العامة، وهو ما يحتاج الجميع إلى معرفته كصلاة الظهر أربع ركعات. أما إجماع المجتهدين فلا اعتبار لقول العامة فيه، سواء خالفوا فيه أم وافقوا عليه، وذلك نحو زكاة الزروع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبين الأخ.

وفي هذا الباب مسألة طويلة وهي في الإجماع السكوتي الذي هو حجة عند الأحناف، إذ يستحيل أن يتحقق الإجماع بمعرفة قول كل عالم على حدة، بل يتحقق الإجماع بانتشار القول على لسان الأكثر وترك الباقين الخلاف فيه. وهنا يذكر بعض الاعتراضات من نصوص عن الصحابة يفهم ظاهرها عدم اعتبار السكوت موافقة كسكوت علي - رضي الله عنه - عن الحكم في إملاص الجنين، وكسكوت ابن عباس هيبة عن فتوى عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - في العدل. وكان دليله على حجية الإجماع السكوتي، أنه لا يجوز أن تتوافق همم المجتهدين على ترك إظهار خلاف هم له مضمرون، ولا يجوز أن تتفق هممهم على السكوت مع اختلاف أحوالهم. أضف إلى ذلك علم السلف بأن إجماعهم حجة، فلا يجوز أن يسكتوا على حكم عرفوا خلافه.

والباب الرابع تكلم فيه بالتفصيل فيمن ينعقد بهم الإجماع، فتكلم عن الخلاف في اعتبار الفساق وأهل الضلال، وجدد رأيه بأنه لا اعتبار لقولهم خالفوا أم وافقوا، لأدلة الإجماع السمعية الدالة على اعتبار قول العدول الأخيار الذين تقبل شهادتهم. وكعادته بعد تقرير رأيه ذكر اعتراضات مخالفيه وناقشها ليلزمهم الحجة.

ويتبع هذه المسألة خلاف من لا يعرف أصول الشريعة ولم يرتض بطرق المقاييس ممن لا يعتد بقولهم في الإجماع. فكان رأيه أن كل من ليس له معرفة «بوجوه النظر ورد الفروع والحوادث إلى الأصول فهم بمنزلة العامي الذي لا يعتد بخلافه لجهله مآل الحوادث على أصولها من النصوص».

وفي هذا الباب أيضاً مسألة مهمة جداً في معرفة الإجماع عند الجصاص، وهي مسألة عدد المجمعين، ومتى يعتبر إجماعاً إذا خالفهم النفر اليسير؟ فعدد المجمعين عند الجصاص هو ما يثبت به حد التواتر، فقد قال: «لاعتبار في ذلك

بإجماع جماعة يمتنع في العادة أن يخبروا عن اعتقادهم، فلا يكون خبرهم فيما يخبرون مشتملاً على صدق». أما خلاف النفر اليسير عليهم فقد تبنى الجصاص قول من قال بعدم اعتبار هذا الإنكار بشرطين:

1 - إذا أظهرت الجماعة إنكار قولهم.

2 - ولم تسوغ الأمة للمنكرين خلافاً.

ولم ينسب الجصاص هذا القول لأحد، لكن الأصوليين الذين نقلوا هذا القول نسبوه للجصاص والجرجاني تلميذ الجصاص ولم ينقلوه عن أحد قبل الجصاص، وقد استدل لهذا القول بحديث: «فمن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد». ثم ذكر أدلة عقلية تؤيد قوله. وذكر اعتراضات على هذا القول متمثلة بحديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». ثم ذكر أمثلة للواحد الذي يعتد بخلافه، وأمثلة لمن لا يعتد بخلافه، لأن الجماعة لم تسوغ له خلافاً.

وقد تطرق الجصاص إلى مسألة محتملة في هذا المضمار، وهي فيما إذا خالفت جماعة يعتد بإجماعها جماعة أخرى مثلها فحكمها أن لا إجاع إلا إذا ثبت ضلال أحد الفريقين فيعتد بإجماع الفريق الآخر.

ثمة مسألة ثالثة في هذا الباب وهي اعتبار إجماع الخلفاء الأربعة عند أبي حازم السكوني القاضي[1] بدليل الحديث: «... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضواً عليها بالنواجذ».

في هذا الباب أيضاً فصلٌ في الإجماع السكوتي أورد فيه قولين في المسألة أحدهما: «إذا ظهر القول من جماعة كثيرة أو من واحد واثنين من أهل العصر وانتشر واستفاض في عامة أهل العلم ولم يظهر من واحد منهم خلاف للقائل به فهو إجماع صحيح». والثاني: لا يكون ذلك إجماعاً حتى يكون القائلون به الجمهور الأعظم والساكتون الأقل. ولم يذكر القول الثالث وهو عدم اعتبار الإجماع السكوتي مطلقاً، وقد ذكره بعض الأصوليين كالآمدي[2] وأبي الحسين

---

(1) ستأتي ترجمته.

(2) انظر الإحكام في أصول الأحكام (1 /261).

البصري[1]. وقد اعتبر الجصاص الإجماع السكوتي ولو كان أصله قول واحد وسكت عنه الباقون.

والباب الخامس في وقت انعقاد الإجماع، أي في شرط انقراض العصر، فقد أخذ الرازي بعدم اشتراط العصر، فإذا انعقد الإجماع في ساعة من الزمان ثبت حكمه وكان حجة للآيات الدلة على صحة الإجماع، ولعدم إمكان انعقاد الإجماع بشرط انقراض العصر، لأن الصدر الأول مثلاً إذا أجمعوا لا يعتدّ بإجماعهم ما داموا أحياء، وربما لحق بهم قبل انقراض العصر من التابعين من يسوغ له القول معهم، فيستحيل بذلك الإجماع. وقد أورد بعض الاعتراضات على هذا القول كمخالفة عمر لأبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ في العطاء. وكقول علي ـ رضي الله عنه ـ في عدم جواز بيع أمهات الأولاد. وقد رد ردوداً مناسبة لهذه الاعتراضات.

وفرّع على هذا الباب فصلاً فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولكل قول طائفة يعتد بخلافها ثم انقرضت إحدى الطائفتين، فقال إن قول الطائفة الباقية يعتبر إجماعاً إن لم يسوغوا اجتهاد الرأي فيه، فيؤخذ بقولهم لأنهم كل الأمة. أما إن أباحوا فيه الاجتهاد وسوغوا فيه الخلاف فإنه لا يثبت الإجماع ببقاء هذه الطائفة.

والباب السادس ذكر فيه مسألة مشابهة للفصل السابق، وهي: فيما إذ اختلفت الأمة على قولين وكل فرقة من الكثرة بحيث ينعقد بمثلها الإجماع لو لم يخالفها مثلها، فاعتبر الحشوية إجماع الأكثر. أما قول أهل العلم فإنه لا ينعقد بذلك إجماع، ووجب الرجوع إلى ما يوجبه الدليل، وذلك أن الحق لا يكون دائماً في جنب الأكثر، وذلك لأنه تعالى ذم الكثير في مواضع من القرآن ومدح القليل، وذلك كقوله: ﴿**وقليل من عبادي الشكور**﴾ (سورة سبأ الآية: 13)، وكقول الرسول ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء، قيل ومن هم يا رسول الله، قال الذين يصلحون إذا فسد الناس»، وغير ذلك من الأحاديث التي تؤكد على صحة ما التزمه القليل من الناس. ولارتداد أكثر الناس بعد وفاة الرسول ﷺ.

أما اعتراضات المخالفين فتمثلت بالأحاديث النبوية خصوصاً تلك التي تدل

---

(1) انظر المعتمد في أصول الفقه (2 /533).

على سلوك الجماعة الطريق السوي، ومنها: «عليكم بالسواد الأعظم» وقد رتب ردوداً مناسبة لهذه الاعتراضات.

والباب السابع: «القول في إجماع أهل المدينة»، ذكر الجصاص قول الإمام أحمد بن حنبل الذي يعتبر فيه إجماع أهل المدينة فقط بلفظ: «زعم قوم من المتأخرين». أما قول الجمهور وهو أن أهل المدينة وسائر الناس في ذلك سواء فنسبة إلى: «سائر الفقهاء». ودليل هذا القول الآيات الدالة على الحجية، لأنها تقتضي العموم ولا صارف لها إلى أهل المدينة وحدهم. ولأن أهل المدينة في عصر الجصاص كما قال: «أجهل الناس، وأقلهم علماً، وأبعدهم من كل خير».

أخذ هذا الباب من الجصاص قسطاً وافراً من البحث، فم يترك فيه منفذاً للمناقشة إلا وجعل لذلك ردوداً مناسبة. وقد خصص أدلة المخالفين من سنة وعقل بردود غير ما ذكرها بعض الأصوليين ممن جاء بعده.

أما **الباب الثامن** في الخروج عن اختلاف السلف، فلم يجز الجصاص الخروج عن الأقوال التي ذكرت عن السلف، مستدلاً بالآيات كقوله تعالى: **﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾** [سورة النساء الآية: 115]. وألمح إلى القول بالجواز في مناقشته لقول الأكثرين المانعين الذين اعتمدوا على قاعدة: «كل مجتهد مصيب»، وقد مثل لاحتمال وقوع ذلك بمسألة ميراث الجد.

وانتقل إلى **الباب التاسع** في قول التابعي هل يعد خلافاً على الصحابة، فذكر أن قول الأحناف هو الاعتداد بقول التابعي إن كان من أهل الفتيا، ورجحه لما أثر عن عمر وعلي رضي الله عنهما من توليتهما شريحاً القضاء ولم يعترضا عليه في فتياه، بل أمره عمر ـ رضي الله عنه ـ بالاجتهاد فيما ليس فيه قرآن ولا سنة. وهنا يذكر بعض الوقائع التي كان لبعض الأتباع فيها رأي غير رأي الصحابة، ولم ينكر الصحابة ذلك عليهم، لأنهم مجتهدون قد اعتبر الصحابة فتياهم. أضف إلى ذلك إحالة بعض الصحابة بعض سائليهم إلى الأتباع. وليس للصحابة مزية على الأتباع في معرفة أقوال الرسول وأحكامه ﷺ فما عرفه الصحابة بالمشاهدة، عرفه الأتباع بالسماع.

وذكر في **الباب العاشر** مسألة الإجماع بعد الاختلاف. فقد رجح الجصاص صحة إجماع أهل العصر الثاني بعد انقراض المختلفين وذلك للآيات

المؤيدة لحجية الإجماع. وهذا عين قول محمد بن الحسن مما عرف عنه في مسألة بيع أم الولد وإبطال قضاء القاضي إن حكم بجواز بيعها. وهذا دفع الجصاص لأن يوضح بأن للإجماع مراتب مختلفة كدلالات النصوص يكون بعضها آكد من بعض يسوغ الاجتهاد في ترك بعضها ولا يجوز في ترك بعض. ومثال المسألة خلاف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ في أمر الإمامة، حتى انقعد الإجماع على بيعة أبي بكر - رضي الله عنه - فانحسم الخلاف وصح الإجماع. ومثله أيضاً خلافهم على أبي بكر - رضي الله عنه - في قتال أهل الردة ثم أجمعوا على قتالهم.

وجاء في **الباب الحادي عشر** مسألة الإجماع على التسوية بين حكم مسألتين كقولهم في التسوية في حكم العمة والخالة في توريثهما أو حرمانهما، وأنه لا فرق بينهما من هذا الوجه وقد وقع على هذا الاتفاق من الجميع فكان إجماعاً صحيحاً لا يجوز القول بخلافه.

والباب الثاني عشر والأخير وهو فيما إذا حدث معنى جديد في الشيء المجمع عليه، وذلك «كمن يجيز للمتيمم إذا رأى الماء في الصلاة المضيّ فيها، ويحتج بأنا قد أجمعنا على صحة دخوله في الصلاة»، وهذا ساقط عند الجصاص لخفاء علة القول به، وأنه قد «اتفقنا أن فرضه لم يسقط بالدخول في الصلاة، واختلفنا إذ بنى عليها بعد وجود الماء فنحن على ما كنا عليه في بقاء الفرض عليه حتى ينقلنا عنه دليل». وهذا ليس من باب زوال اليقين بالشك. وإن كانت هناك أدلة كثيرة قرآنية تثبت أن ما كنا نعتقده يقيناً وحكمنا به إنما الحق قد جانبه.

هذه المسائل التي تعرض لها الجصاص في الفصول ليست كل مسائل الإجماع، بل هنالك مسائل مهمة ذكرها من جاء بعد الجصاص نخص بالذكر حكم منكر الإجماع وهي مسألة ذكرها أكثر الأصوليين وركزوا عليها وفصلوا فيها. ومسألة فيما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون من أمور شرعية وسياسية وغيرها. والقول في اتفاق أهل الحرمين، واتفاق العترة. وهناك مسائل أخرى لم تذكرها بعض كتب الأصول كإمكان وقوع الخطأ عقلاً على هذه الأمة، ودليل الحجية من العقل.

يمكننا بعد هذا العرض أن نضع بعض الملاحظات على «باب الكلام في الإجماع عند الجصاص» نوجزها فيما يلي:

1 ـ هناك اختلاف واضح بين العناوين التي أعطاهما الجصاص لمسائله، وبين عناوين الأصوليين الآخرين، وربما يعود ذلك إلى أنّ المصطلح الأصولي لم يكن قد استقرّ بعد.

2 ـ قلة العناوين عند الجصاص، بحث شملت بعض الأبواب عنده مسائل متعددة.

3 ـ ذكر الجصاص أقوال بعض الأحناف ممن لم تصلنا كتبهم كعيسى بن أبان مثلاً.

4 ـ استعمل الجصاص «إجماع الصحابة» أو «الصدر الأول» في أغلب مسائله، وربما ذلك احترازاً عن الخلاف الواقع في غيرهم.

5 ـ أكثر من التمثيل للمسائل التي استدل بها على رأي من الآراء بترجيح ما يريد ترجيحه.

6 ـ يذكر في كل مسألة الأقوال المشهور فيها فقط.

7 ـ يدلل على الرأي الذي تبناه بعد أدلة المخالفين.

8 ـ يذكر اعتراضات المخالفين بعد ذكر الأدلة الراجحة في المسألة.

أما هدف الجصاص من باب الإجماع، فواضح جداً أنه يريد التأكيد أن الإجماع أحد الأدلة الشرعية المعتبرة إلى جانب القرآن والسنة. وأنه واقع فعلاً من الصحابة والتابعين، وهو تشريع مستمر من الأمة المعصومة عن الخطأ التي ما يزال اجتماعها ممكناً رغم الانتشار الواسع للمجتهدين في الأمصار الإسلامية المتباعدة.

المخطوطة

اعتمدت في تحقيق نص الإجماع للجصاص على مخطوطة مصورة عن النسخة الكاملة لكتاب «الفصول في الأصول» المحفوظة بدار الكتب المصرية، وهي بخط نسخي مقروء، عليها تملكات غير مقروءة إلا واحدة في آخر الكتاب باسم السيد محمد زكي حميدات (سنة 1296هـ). وقد تم نسخها على يد محمد بن ماضي وانتهى النسخ عصر يوم الاثنين من شهر ربيع الآخر من عام ثمان وأربعين وسبعمائة، وذلك بالمسجد الأقصى. وقد أوضح ناسخه، في آخر المخطوطة، اسم الكتاب فقال: «فرغ من هذا الكتاب الفصول للرازي...».

وهذه النسخة واضحة مقروءة في أغلب صفحاتها، واقعة في ثلاثمائة وخمس وأربعين ورقة من الحجم المعتدل، في خمس وعشرين سطراً للصفحة الواحدة، معدل كلمات السطر الواحد أحد عشر كلمة. وقد وقع باب الكلام في الإجماع في الورقة (رقم 229) وحتى الورقة (رقم 249). وقد سهّل من قراءة هذه النسخة أنها منقوطة في أغلب حروفها إلا الحروف غير المشكلة فأهمل تنقيطها.

يتضح من تحقيقنا لباب الإجماع أن التصحيف قليل جداً، لكن النقص يكاد يكون موجوداً في كل صفحة من صفحات الباب في بعض الكلمات أو الحروف، غير أني لم أجد عناءً كبيراً في معرفة هذا النقص إلا في موضع واحد، أشرت إليه في مكانه، ربما يكون النقص فيه سطراً أو أكثر، لأن المعنى غير متصل مطلقاً.

وقد كانت خطتي في تحقيق هذا الباب من المخطوطة إثبات النصوص الموافقة للفظ الجصاص من الكتب الأصولية التي بين يدي، مشيراً في ذلك إلى

المصادر التي وافقت المخطوط، محاولاً استقصاءها. وكنت أنقل في بعض الأحيان النصوص الموافقة للفظ الجصاص والتي تزيد على ما قاله الجصاص، وأنقل أيضاً العبارات التي أوردها الأصوليون والتي هي فعلاً أوضح من عباراته زيادة في الفائدة، وتوضيحاً إلى ما يرمي إليه الجصاص نفسه.

أما الأقوال المخالفة فقد أشرت إلى أماكن وجودها أيضاً، وربما ذكرتها بلفظها إن كان هناك فائدة من ذكرها. وقد فاتني تحقيق قليل من المسائل انفرد بها الجصاص بين الأصوليين.

وهكذا آمل أن أكون قد وفقت في إخراج هذا النص محققاً تحقيقاً مجزئاً، بعيداً عن الخطأ، وأكون أيضاً قد أضفت بدراستي للإجماع إضافة ما بين ما كتب في هذا المضمار. والله ولي التوفيق.

الصفحة الاولى من مخطوطة الفصول في الاصول

ما روي في خبر ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الماء يكون في الفلاة
من الارض وما ينوبه من الدواب والسباع فقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
فسئل عن حكم النجاسات فاجاب عن الدواب والسباع بجواب مطلق فدل على
نجاسة سؤر السباع لولا ذلك لما نبه عليه السلام وفصل حكمه في الجواب فهذا
وما جرى مجراه هو من الظواهر التي يجب اعتبارها في ايجاب الاحكام بها ومن الظواهر
التي يجب اعتبارها ان يرد لفظ عموم معطوف عليه ومع ذلك فيمكن استعماله
في نفسه اذا افرد عما قبله فالجواب فيما اذا كان هذا سبيله اعتباره بنفسه
من غير تضمين بما قبله الا ان يقوم دلالة التطهير بما عطف عليه نحو قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض الى قوله واولات الاحمال اجلهن وان كان معطوفا على
غيره فانه يمكن حمل حكمه على ما اوجبه ظاهر لفظه من غير تضمين له بما تقدم
لانه لو ورد منفردا عما تقدمه لزمه الحكم بما تضمنه من غير افتقار الى ورود
بيان يخبره وليس لاحد ان يقصر هذا الحكم على المطلقة من المتوفى عنها زوجها
من اجل ان ما تقدم من ذكر العدد وارد في بيان المطلقة دون المتوفى عنها
زوجها وهو قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض وذلك ان كل لفظ قائم بنفسه
غير مفتقر الى غيره متى حملناه على غيره وقصرنا حكمه عليه فقد خصصناه
والتخصيص لا يجوز الا بدلالة فوجب من اجل ذلك حمل اللفظ على مقتضاه منفردا
عما قبله فان قال قائل في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
غير مكتفي بنفسه في افهام لذلك لان معناه غير مفهوم من ظاهره اذ ليس
الا الاجل مختصا بالفرد دون غيرها فيتناوله هذا المعنى الذي ذكرناه كان
معقولا من ظاهر الاية عند المخاطبين بها ولم يكونوا مفتقرين عند سماعها
في معرفة حكمها الى بيان يرد من غيرها والدليل عليه ان سبيعة بنت الحارث
اتت النبي صلى الله عليه وسلم تسأله عن الانتقال عن بيت زوجها في عدتها وكان
قد قتل عنها فقال لها صلى الله عليه وسلم لا حتى يبلغ الكتاب اجله فلم يخف هذه
المرأة مع سماع هذا اللفظ الى بيان من غيره مع كونها جاهلة بالحكم ولو لم
يكن هذا اللفظ مكتفيا في الزامها السكون في بيت زوجها لما امتنعت

الصفحة الثانية من مخطوطة الفصول في الاصول

باب الكلام في الاجماع

الصفحة الاولى من باب الكلام في الاجماع

الصفحة الاخيرة من باب الكلام في الاجماع

باب الكلام في الإجماع

قال أبو بكر رحمه الله: اتّفق الفقهاء على صحة إجماع الصدر الأول وأنه حُجَّةُ الله لا يسعُ مَنْ يجيءُ بعدهم خلافه. وهو مذهبُ جلّ المتكلمين[1]. وقال بعضُهم: لا يكون إجماعهم حُجّةً كما لم يكن إجماعُ سائر الأُمم حجة[2].

قال أبو بكر: ومعرفةُ حُجّيّة الإجماع من طريق السمع؛ فأما العقلُ فإنه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمتنا على خطأ كاليهود والنصارى وغيرهم من الأمَم. والدليلُ على صحة الإجماع من جهة السمع[3] قول الله تعالى: ﴿وكَذَٰلِكَ

---

(1) هم الذين سلكوا طريق المتكلمين في علم أصول الفقه وهم الشافعية والمالكية الذين لم يلتفتوا في قواعدهم إلى موافقة فروع مذهبهم.

(2) نسب الأصوليون هذا القول للنظّام وأصحابه والشيعة الإمامية والخوارج كما بينا في باب منكري الإجماع، انظر أقوالهم في المعتمد في أصول الفقه (2/ 458 - 459) والوصول إلى مسائل الأصول (2/ 145 - 146) والمغني في أبواب التوحيد والعدل (17/ 156) والبرهان في أصول الفقه (2/ 675 - 676) وأصول السرخسي (1/ 295) والمستصفى من علم الأصول (1/ 173) والمحصول في علم الأصول (2 قسم 1/ 46 و142) وروضة الناظر وجنة المناظر (67) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 286) ونهاية السول (3/ 247) والابهاج في شرح المنهاج (2/ 352) والمختصر في أصول الفقه (74) والتقرير والتحبير (3/ 83) وتيسير التحرير (3/ 225).

(3) انظر عن أدلة الفقهاء لصحة الإجماع من طريق السمع: الرسالة للشافعي (474) وتقويم الأدلة في أصول الفقه للدبوسي (21 - 29) والمعتمد في أصول الفقه (2/ 458 - 476) والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (4/ 136 - 140) والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (1/ 155 - 167) والوصول إلى مسائل الأصول (1/ 147 - 156) والمغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار (17/ 160 - 194) والبرهان في أصول الفقه للجويني (2/ 677 - 679) وأصول السرخسي (1/ 296 - 300) والمستصفى في علم الأصول للغزالي (1/ 174 - 176) والمنخول من تعليقات الأصول (305 - 306) والمحصول في علم الأصول (46 - 139) وروضة الناظر وجنة المناظر (67 - 69) والإحكام في =

جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدا﴾ (البقرة: الآية: 143) هذه الآية دالة على حُجية الإجماع من وَجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَاً﴾ (البقرة: 143) والوَسط العدل[1] في اللغة؛ قال الشاعر: [الطويل]

هُمْ وَسَطٌ تَرْضَى الأَنَامُ بِقَوْلِهِمْ إذا طَرَقَتْ إحدَى اللَّيَالِي بِمعظَمِ[2]

يعني هم عدول. فلمّا وصف الله تعالى الأُمة بالعدالة اقتضى ذلك قبول قولها وصِحّة مذهبها[3].

والوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ وَيَكُوْنُ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدا﴾ فجعلهم شُهداء على من بعدهم كما جعل الرسول شهيداً

= أصول الأحكام (1 /286 - 321) ونهاية السول في شرح منهاج الأصول للأسنوي (3 /245 - 261) وكشف الأسرار على أصول فخر الاسلام البزدوي للبخاري (3 /253 - 261) والإبهاج في شرح المنهاج للسبكيان (2 /352 - 363) والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج (3 /85 - 86) وتيسير التحرير لأمير باد شاه (3 /228 - 229).

(1) وقد ورد تفسير الوسط بالعدل مرفوعاً في حديث عن أبي سعيد الخدري وفيه «... قال فيؤتي بكم تشهدون أنه قد بلّغ فذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدَاً﴾ والوسط العدل». هذا حديث حسن صحيح (انظر سنن الترمذي 4 /275) وفي مسند الامام أحمد «عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ الوسط العدل جعلناكم أمة وسطا» (3 /32) وأورده صاحب لسان العرب بهذا المعنى /410) (7. وقال الطبري في تفسيره أن الوسط بمعنى الخيار وهم العدول فقال: «... فإنه جاء بأن الوسط العدل وذلك معنى الخيار من الناس عدولهم». (تفسير الطبري 2 /5) ثم أورد أحاديث مرفوعة عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وموقوفة على مجاهد وسعيد بن المسيب تؤيد أن الوسط بمعنى العدل (تفسير الطبري 2 /5 - 6).

(2) هو من معلقة الشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى حكيم الشعراء (... - 13ق هـ= ... - 609م) وهو في الديوان:

وحي حلال يعصم الناس أمرهم إذا طَرَقَتْ إحدى الليالي بمعظم

(شرح ديوان زهير بن أبي سلمى لثعلب، در الكتب المصرية، مصر 1944، ص 27). وذكره كذلك الطبري في تفسيره بلفظ «إذا نزلت إحدى...» بدل «إذا طرقت» (تفسير الطبري 2 /5). وفي أصل المخطوط «بمعضل» بدل «بمعظم» والتصحيح من الديوان والتفسير.

(3) هذا التوجيه مشابه لما في المعتمد (2 /459) والوصول إلى مسائل الأصول (2 /153) والمغني في أبواب التوحيد والعدل (17 /171) وأصول السرخسي (1 /297) وكشف الأسرار (3 /255) والإبهاج في شرح المنهاج (2 /358).

عليهم، ولا يستحقُّون هذه الصفة إلا وقولهم حجة وشهادتهم مقبولة[1].

كما أنه وصف الرسول بأنه: شهيد عليهم بقوله: ﴿وَيَكُوْنُ الرَّسُوْلُ عَلَـيْكُمْ شَهِيْدَاً﴾ أفاد به أن قوله حجة عليهم وشهادته صحيحة. ونظير هذا المعنى أيضاً مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الـمسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَفِـيْ هَذَا لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْداً عَلَـيْكُمْ وَتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَـىْ النَّاسِ﴾ [سورة الحج الآية: 78] فثبت أنها إذا قالت قولاً في الشريعة لزم مَنْ بعدها ولم يَجُزْ لأحدٍ مخالفتها[2].

فإن قال قائل: فواجب هذا أن يحكم لجميع الأمّة بالعدالة حتى لا يكون فيها من ليس بعدل بظاهر الآية ويجعل قول كل واحد منهم حجة[3]. قيل له: لا يجب ذلك لأنّ الله تعالى لم يحكم لكل واحد من الأمة في عينه بالعدالة وإنما حكم بها لجماعة الأمة، وأفاد أنّ جماعتها تشتمل على جماعة [230أ] لا تقول إلاّ الحق فيكون حُجَّة على من بعدهم؛ ويجوز هذا الاطلاق. فإن لم يرد وصف كل واحد منهم على حياله بالعدالة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ يَا مُوْسَىْ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىْ نَرَىْ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [سورة البقرة الآية: 55]، ومعناه أنّه قاالها بعضكم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَاً﴾ معناه: جعلنا منكم[4]، وهو مشهور في العادة، كقول القائل: بنو هاشم حكماء، وأهل الكوفة فقهاء[5]، والعرب تحمي

---

(1) ويؤيد هذا ما أخرجه الطبري في تفسير الآية بسنده: «عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ يدعى بنوع عليه السلام يوم القيامة فيقال له هل بلغت ما أرسلت به؟ فيقول: نعم، فيقال لقومه: هل بلغكم فيقولون ما جاءنا من نذير! فيقال له: من يعلم ذاك، فيقول محمد وأمته فهو قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَـىْ النَّاسِ وَيَكُوْنُ الرَّسُوْلُ عَلَـيْكُمْ شَهِيْدَاً﴾ (الطبري 2/ 6). ورواه البخاري في صحيحه (9/ 132)، وابن ماجة في السنن (2/ 1432) وأحمد في مسنده (3/ 32).

(2) قارن هذا التوجيه بما في المعتمد (2/ 459) والوصول إلى مسائل الأصول (2/ 153) والمغني في أبواب التوحيد (17/ 171) وأصول السرخسي (1/ 297) وكشف الأسرار (3/ 255).

(3) قارن هذا الاعتراض بما في المعتمد (17/ 172) úòÒëõü ûàÒúà Ã--õ Òú—ÍÕÌ—õ (2/ 478) وكشف الأسرار (3/ 252 - 253) وأجابوا عنه بأجوبه مقاربة لجواب الجصاص.

(4) جاء في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري: «فإن قيل المراد إن أكثرهم عدل! قيل الظاهر من قوله [جعلناكم] من وجه الخطاب إليهم وهم أهل العصر» ثم قال: «[إن] قيل: المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولاً في الظاهر لا في الحقيقة، ليشهدوا من جهة الخبر! قيل: الظاهر من قوله ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَاً﴾ أنهم كذلك على الحقيقة» (2/ 460).

(5) أورد هذا الكلام، بمعناه الإمام السرخسي في أصوله (1/ 295 - 296) ثم قال: «فتبين بهذا التحقيق =

الديار وتقري الضيف وتمنع الجار، وما جرى مجرى ذلك، والمرادُ منهم من هذه صفته. فإذا ثبت بهذه الآية أن جملة الأمة تشتمل على عدول شهداء على من بعدهم إذ لم يجز أن يكون المراد بجميعهم كذلك ثبت أنّ إجماعها حُجّةٌ، لا سيما وقد أخبر أنهم شهداء على الناس، ولا يجوز أن يجعلهم الله شهداء على من بعدهم ثم إذا شهدوا لم تصح شهادتهم، وإذا قالوا لم يقبل قولهم. كما أنّه لمّا جعل الرسول شهيداً عليهم تضمن ذلك إخباراً بصحة شهادته عليهم ولزمهم قبول قوله.

فإن قال قائل: فإن الرسول لم يكن قوله شهادة صحيحة لازمة للأمة بنفس القول دون ظهور المعجزات الدالة على صدقه على يده وكذلك الأمة [لا][1] ينبغي أن يكون قولها حجة وحقاً وصدقاً إلا بقيام الدلالة على أنها لا تقول إلا الحق من غير جهة وصفها بالشهادة[2]. قيل له الذي أقام الدلائل على صحة نبوة النبي عليه السلام وأيده بالمعجزات هو الذي حكم للأمة بالعدالة وصحة الشهادة فلم تخل الأمة من أن يكون قولها قد صار حقاً وصدقاً بدليل غير قولها، وقد حكم الله لها بذلك وشهادته لها به ولو قد جاز على الأمة بأسرها الخروج عن صفة العدالة وصارت كفاراً أو فُسّاقاً لخرجت من أن تكون عدولاً وشهداء على الناس وذلك خلاف ما أخبر الله تعالى من حكمها وصفتها، فثبت أنها لا تخلوا من أن يكون فيها عدول لا يقولون إلا حقاً وإن لم يكونوا قوماً نعرفهم بأعيانهم.

فإن قال قائل: ليس في أبحاث قبول شهادتها دلالة على حقيقة صدقها، لأن الشاهدين مناقد تقبل شهادتهما على ظاهر عدالتهما من غير أن نقطع على عينهما بذلك، فكذلك الأمة ليس في لزوم قبول شهادتها حكم بصدقها ولا القطع على عينها[3]. قيل له لا يجب ذلك لأنّ الله تعالى لم ينص لنا على قبول شهادة شاهدين

= أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الأمة إذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقاً، وأنهم إذا اختلفوا فالمعروف المطلق لا يعدو أقوالهم» وقد أيد كلامه بالآيتين اللتين أوردهما الجصّاص، وكذلك بقول القائل: ولم يذكر اسمه. وهذا ما جاء في كشف الأسرار (3/ 256).

(1) ليست موجودة في الأصل، والصحيح اثباتها.

(2) أورد هذا الاعتراض القاضي عبد الجبار في المغني، وأجاب عنه بما يشابه جواب الجصاص (17/ 177).

(3) هذا الاعتراض مشابه لما أورده السرخسي في أصوله، وأجاب عنه بما يوافق رد الجصاص (1/ 297).

بأعيانهما ولم يحكم لها بالعدالة، وإنما أمرنا في الجملة بقبول شهادة عدول عندنا وَمَنْ في غالب ظننا [230ب] أنهم عدول والظن قد يخطيء ويصيب، فلذلك لم يجز لنا القطع على عينهما.

ولو قلنا: إنّ الله تعالى شهد لشاهدين بأعيانهما [بالعدالة](1) وبالعدالة صحة الشهادة لقطعنا على عينهما وحكمنا بصدقهما. وأما الأمة فقد حكم الله لها بالعدالة وصحة الشهادة على من بعدها على معنى أنها تشتمل على من هذه صفته، فمتى وجدناها مجمعة على شيء حكمنا بأنه حكم الله تعالى، لأن العدول الذين حكم الله بصحة شهادتهم فقد قالت ذلك وقولها صدق(2).

فإن قيل ما أنكرت أن يكون الله تعالى إنم جعل الأمة شهداء في الآخرة لا في الدنيا فيكونون عدولاً في الآخرة وقت الشهادة ولا دلالة في الآية على أنهم عدول في الدنيا(3)؛ قيل له: إن الله تعالى قد مدحهم فأثنى عليهم بذلك في الدنيا فلولا أنهم مستحقُّون لهذه الصفة في الدنيا(4) ما جاز أن يوصَفُوا بها في الآخرة لأنَّ مَنْ لا يستحق في الدنيا صفة مدح وثواب فغير جائز أن يستحقها في الآخرة. وأيضاً لمّا جعل الله الأمّة في كونها شهداء على الناس كالنبي عليه السلام مستحقاً لقبول شهادة الدنيا وجب أن يكون كذلك في حكم الأمة فيما استحقوه من هذه الصفة، ولو جاز أن يقال إنّ الأمّة شهداء في الآخرة وليست شهداء في الدنيا لجاز أن يقال مثله في النبي عليه السلام إذ كان الله تعالم لم يفرق بين شهادتهما. وأيضاً فلما لم يخصص بوصفها بذلك حالاً دون حال اقتضى عموم هذه الآية استحقاق هذه الصفة لها في سائر الأحوال.

---

(1) ساقطة في الأصل، والراجح إثباتها لما يوجبه السياق.

(2) هذا توجيه مشابه لما في مغني القاضي عبد الجبار (17 /168).

(3) أورد هذا الاعتراض الإمام الرازي في المحصول(2 قسم 1 /92) وأجاب عنه بقوله: «لو كان المراد صيرورتهم عدولاً في الآخرة لقال: «سنجعلهم أمة وسطاً» ولأن جميع الأمم عدول [في الآخرة] فلا يبقى في الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه الفضيلة (2 قسم 1 /100) ورد الرازي هذا موافق كذلك لما في إحكام الآمدي مع شيء من التفصيل (1 /304).

(4) أورد الإمام السرخسي آيتين في هذا المقام وهما: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (سورة النساء الآية: 41) وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ (سورة النحل الآية: 84) ثم قال: «فتبين أنّ المراد بما تلونا الشهادة بحقوق الله تعالى على الناس في الدنيا» (1 /298).

فإن قيل قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [سورة البقرة الآية: 143] كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوْنَ﴾ [سورة الذاريات الآية: 56] وفيهم من عبد وفيهم من لم يعبد، وكذلك جائز من الأمة تضييع الشهادة كما جاز من بعض مَنْ خُلِقَ للعبادة تركها[1]. قيل له: لو جاز أن يقال هذا في الأمة لجاز في الرسول عليه السلام مثله، فلما كان وصفه للرسول عليه السلام بذلك قد اقتضى قبول شهادته ولزوم قوله كانت الأمة مثله. ولمّا لم يجز أن يقال إن ذلك في الرسول لم يجز في الأمة مثله. وفارق العبادة ما ذكرت من الوصف بالشهادة. وأيضاً فإن وصف الأمة بالعدالة بقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [سورة البقرة الآية: 143] فجعلهم شهداء بعدما وصفهم بالعدالة، فقد أفاد هذا الوصف لهم قبول الشهادة، لأنه حكم لهم بذلك فليس يجوز أن يحكم لهم بالعدالة وقبول الشهادة وهم غير مستحقين لذلك، وهو كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهِمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوْا﴾ [سورة السجد الآية: 24] يعني أنهم كذلك وهذه صفتهم. وليس كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوْنَ﴾ [سورة الذاريات الآية: 56] لأنه إخبار عن إرادته خلقهم لعبادته لا على وجه وقوع الحكم لهم بالعبادة [231أ]. وأيضاً فإنه لم يستشهد على [غيرهم][2] إلاّ وقولهم مقبول وشهادتهم جائزة، لأنه تعالى لا يجوز أن يستشهد من لا تجوز شهادته لأنه عبث ـ تعالى الله عنه ـ. وأما قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوْنَ﴾ فإنه إخبار عنه أنه كان مريداً لخلقه إياهم أن يعبدوه ليستحقوا بها الثواب الجزيل، وقد وجد ذلك منه وإن تركوها هم[3]. وأيضاً لمّا خلق الجن والإنس لعبادته لم يخل من أن يكون فيهم من قد عبد؛ وِوزان هذا من أمر الأمة الا أن يكون فيه عدول تجوز شهادتهم.

ودليل آخر قولُهُ تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَىٰ

---

(1) أورد هذا الاعتراض الإمام السرخسي في أصوله وردّ عليه بقوله: «قلنا: اللام المذكور في قوله تعالى ﴿ليكونوا﴾ يدل على أنه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم حجة في حق الله تعالى» (1/ 298 - 299). وانظر الوصول إلى مسائل الأصول للشيرازي (2/153) والمغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار (17 /177).

(2) ساقطة في الأصل والسياق يقتضيها.

(3) هذا التفسير مقارب لما في تفسير الفخر الرازي (م 14ج 28 /231 - 233).

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِينَ[1]﴾... الآية [سورة النساء الآية: 115]. فقد أوجب به اتباع سبيل المؤمنين وحظر مخالفتهم[2]، فدل على صحة إجماعهم لأنهم لا يخلون من أن يكون فيهم مؤمنون لقوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة الحج الآية: 78] ولو جاز عليهم الخطأ لكان المأمور باتّباعهم مأموراً باتّباع الخطأ وما أمر الله باتّباعه لا يكون إلاّ حقاً وصواباً. ثم أكّد ذلك بإلحاقه الوعيد لتارك اتّباعهم[3].

فإن قيل: إنما ألحق الذمّ بتارك سبيل المؤمنين إذا شاقّ الرسول مع ذلك، فإنه قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ فاستحقّ الذمّ لأمرين، فما الدليل على أنّه يستحقه بترك اتباع سبيل

---

(1) هذا متمسك الإمام الشافعي كما جاء في المنخول (305) والمستصفى للغزالي (1 /175) وانظر حاشية التفتازاني (1 /32) وقد جعلها الشافعي متمسكه الوحيد من الكتاب كما ورد في أحكام القرآن له، قال المزني والربيع: «كنا يوماً عند الشافعي؛ إذ جاء شيخ، فقال له: أسأل؟ قال الشافعي: سل، قال: أيش الحجة في دين الله؟ فقال الشافعي: كتاب الله. قال: وماذا؟ قال: سنة رسول الله ﷺ. قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة: قال: ومن أين قلت اتفاق الأمة، من كتاب الله؟ فتدبر الشافعي (رحمه الله) ساعة. فقال الشيخ: أجلتك ثلاثة أيام. فتغير لون الشافعي، ثم إنه ذهب فلم يخرج أياماً. قال فخرج من البيت [في] اليوم الثالث، فلم يكن بأسرع أن جاء الشيخ فسلم فجلس، فقال: حاجتي؟ فقال الشافعي (رحمه الله): نعم؛ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا﴾ لا يصليه جهنم على خلاف سبيل المؤمنين، إلا وهو فرض. قال فقال: صدقت. وقام وذهب. قال الشافعي: قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات، حتى وقفت عليه» (1 /39). لكن الغزالي في المستصفى قال: «والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض (1 /175)». وذكر الجويني في البرهان لها تأويلاً يصرفها عن معناها الظاهر، فلا تصلح بعد ذلك أن تكون دليلاً لما أراده الإمام الشافعي (1 /678).

(2) هذا التفسير مقارب لما أورده الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (1 /156).

(3) قال صاحب المعتمد في الدليل من هذه الآية: «فجمع بين مُشاقّة الرسول واتّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً، لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد» (2 /462). وقال الشيرازي في الوصول إلى مسائل الأصول: «وجه الدليل: أنه تواعد على مخالفة سبيل المؤمنين، فدل على أن اتباع سبيلهم واجب، وما عدا سبيلهم باطل (2/147) وجاء في حاشية التفتازاني: «أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر، فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد. وإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم، إذ لا مخرج عنهما» (2 /31) وربما هذه التوجيهات أوضح من توجيه الجصاص.

المؤمنين وحده دون مشاقّة الرسول[1]؟ قيل له: لولا أنّ ترك اتّباع سبيل المؤمنين فِعْلٌ مذموم لما قرنه إلى مُشَاقّة الرسول، فلمّا قرنه إلى مشاقّة الرسول وألحق الذم بفاعله دلّ على صحة ما ذكرْنا من وجهين:

أحدهما: أنه لولا كونه قولاً مذموماً على الانفراد لما جمعه إلى مشاقة الرسول عليه السلام.

والثاني: أنه ذم على الفعلين جميعاً ولو أن ترك اتباع سبيل المؤمنين معنى يستحق عليه الذم لما استحق عليه الذم إذا شاقّ الرسول معه. أَلاَ ترى إلى قوله تعالى: **﴿وَالَّذِيْنَ لاَ يَدْعُوْنَ مَعَ اللّهِ إِلٰهَاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُوْن﴾**[2] [سورة الفرقان الآية: 68]، فدلت على أن كل واحد من هذه الأفعال مذموم على حياله يستحق عليه العقاب وإن جمعها[3] في خطاب واحد[4].

ويدل على صحة الإجماع أيضاً قوله تعالى: **﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوْا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّهِ وَلا رَسُوْلِهِ وَلاَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلِيْجَةً﴾** [سورة التوبة الآية: 16] سوى فيه بين من اتخذ من دون المؤمنين وَليجَة، وبين من اتخذها من دون النبي عليه السلام، فدل على أن مخالفة

---

(1) ذكر هذا الاعتراض الشيرازي في الوصول وأجاب عنه بما يشابه جواب الجصاص (2/148) وذكره كذلك الرازي في المحصول (2 /47 - 48) والآمدي في الإحكام (1 /291 - 292).

(2) أجاب الرازي في المحصول بغير هذا الجواب وهو قوله: «هذا باطل؛ لأن المعلق على الشرط، إن لم يكن عدماً ـ عند عدم الشرط ـ فقد حصل غرضنا.

وإن كان عدماً ـ عدم الشرط، فلو كان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطاً بالمشاقة [لـ] ـ كان ـ عند عدم المشاقة ـ اتباع غير سبيل المؤمنين جائزاً مطلقاً؛ وهذا باطل؛ لأن مخالفة الإجماع إن لم تكن خطأ، لكن لا شك في أنه لا يكون صواباً مطلقاً: فبطل ما ذكروه (2 /73).

(3) في الأصل «جميعها».

(4) أورد العلامة التفتازاني في حاشيته اعتراضاً آخر مهماً على هذه الآية فقال: «إن هذا ليس بقاطع لأن قوله: **﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾** يحتمل وجوهاً من التخصيص، لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول، أو مناصرته، أو في الاقتداء به، أو فيما به صاروا مؤمنين، وهو الإيمان به. وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون إثباتاً للاجماع بما لا تثبت حجيته إلا به فيصير دوراً...» (2 /32) وقريب من هذا الاعتراض والجواب في الوصول للشيرازي (2 /148) وقد أورد الشيرازي في الوصول اعتراضات أخرى مهمة على هذه الآية (2 /149 - 153) والاحكام للآمدي (1 /286 - 290).

المؤمنين ترك للحق كمخالفة الرسول عليه السلام[1].

دليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالـمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الـمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ**﴾ [سورة آل عمره الآية[110] فشهد للأمة بهذه الخصال؛ ولو جاز إجماعهم على الخطأ لما كانوا بهذه الصفة ولكانوا قد أجمعوا [231ب] على المنكر وتركوا المعروف[2]، وقد أَمَّنَنَا اللهُ من وقوع ذلك بينهم وَصْفَهُ إياهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمعنى في وَصْفِهِ إيَّاهم بذلك أنها تشتمل على من هذه الصفه[3].

دليل آخر قوله تعالى: ﴿**واتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ إِلَـيَّ**﴾[4] [سورة لقمان الآية: 15] وفي الأمة لا محالة من أناب إليه فوجب اتباع جماعتها [و][5] الدليل على أن في الأمة منيبين إليه قوله تعالى: ﴿**هُوَ سَمَّاكُمُ الـمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ**﴾

---

(1) ذكر الإمام السرخسي في أصوله ما شابه هذا التوجيه للآية (1 /297).

(2) هذا التوجيه مشابهم لما في إحكام الآمدي (1 /306) وقد استدل أبو الحسين البصري على حجية الإجماع من هذه الآية بقوله: «يدل على أنهم ينهون عن كل منكر. لأن لام الجنس يستغرق الجنس. فلو أجمعوا على مذهب منكر، لما نهوا عنه بل كانوا أمروا به» (المعتمد 2 /461) وهو مثل مافي الآمدي (1 /306) أما توجيه الشيرازي في الوصول: «فوصف هذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيجب أن يكون ما يؤمر به معروفاً وما ينهى عنه منكراً، وعندكم أنهم يأمرون بما ليس بمعروف وينهون عما ليس بمنكر» (2 /153) أما توجيه الرازي في المحصول فهو بالاضافة إلى ما ذكرناه عن أبي الحسين البصري: «فلو أجمعوا على خطأ ـ قولاً ـ لكان [قد] أجمعوا على منكر ـ قولاً، ولو كانوا كذلك: لكانوا أمرين بالمنكر، ناهين عن المعروف، وهو يناقض مدلول الآية» (2 قسم 1 /100 - 101) وانظر ما يقاربه في كشف الأسرار (3 /255).

(3) أورد البصري في المعتمد اعتراضاً على هذا الدليل مفاده أن «كان» هنا هي الزمانية لذلك ليس في الآية دليل على أنهم يستديمون هذه الحال. أجاب عن هذا الاعتراض بأن ربما «كان» هنا زائدة كقوله تعالى: ﴿**كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الـمَهْدِ صَبِيًّا**﴾ (مريم: 29) أو تكون تامة بمعنى وجدتم ويكون قوله: ﴿**خَيْرَ أُمَّةٍ**﴾ نصب على الحال، مع احتمال هذه الوجوه، ووجه كونها زمانية فقوله: ﴿**تَأْمُرُوْنَ بِالـمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الـمُنْكَرِ**﴾ يقتضي كونهم كذلك في كل حال. والخيرية هنا لأنهم كانوا ينهون عن كل منكر في كل الأزمان، فلو كان عن بعض المنكر لما وصفوا بالخيرية (2 /461) وأورد الرازي في المحصول عدة اعتراضات على هذا الدليل (2 /100 - 108) وانظر المغني في أبواب التوحيد والعدل (17 /196 - 198).

(4) قال الجصاص في أحكام القرآن في الآية: «يدل على صحة إجماع المسلمين لأمر الله تعالى ايانا باتباعهم» (3 /352).

(5) ساقطة من الأصل.

[سورة الحج الآية: 78] وقوله تعالى: ﴿**يُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ**﴾ [سورة آل عمران الآية: 114، والمائدة الآية: 18...].

فإن قيل فأوجبنا اتباع الواحد إذا ناب إلى الله تعالى؟ قيل له: لا تُعلم في الواحد هذه الصفة من جهة الحقيقة، وإنما الحكم له بها ممن جهة الظاهر ولا يلزمنا اتباعه، لأن الله تعالى إنما أمرنا باتباع من أناب إليه حقيقة. وأما جُمْلَة الأمة فقد علمنا أنها تشتمل على من أناب إلى الله فإذا أجمت على شيء فقد علمنا أن المنيبين للدين فيها قد قالوا ذلك واعتقدوه فهو حكم الله تعالى لا محالة.

ويدل على صحة **حجة الإجماع من جهة السنة**[1] الأخبار التي قد ثبت ورودها من طريق التواتر من جهاتٍ[2] مختلفة قد علمنا أنها تشتمل على صدق الخبر عن رسول الله ﷺ. لشهادة الأمة بصحة إجماعها ولزوم اتّباعها، منها خطبة عمر ـ رضي الله عنه ـ بالجابية بحضرة الصحابة رضوان الله عليهم ـ قال فيها: قام فينا رسول الله ﷺ كقيامي فيكم، فقال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يَفْشُو الكذب، حتى يشهد الرجل من قبل أن يُسْتَشهد، ويحلف مِنْ [قبل] أن يُسْتَحلف. فمن سرّهُ أن يَسكُن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإنّ الشّيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد»[3]. وروي عنه عليه السلام في أخبار

---

(1) ضَعَّفَ الإمام الجويني الأدلة النقلية على حجية الإجماع لاحتمال التأويل، ولكون الأحاديث «من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات» (1 /677 - 679). أما الغزالي فقد جعل أدلة السنة قوى في الدلالة على حجية الإجماع من الآيات الواردة في ذلك، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ شَاقِقِ الرَّسُوْلَ...﴾ محتمل للتأويل وهو أقوى أدلة الشافعية، لذلك قال عند ذكر أدلة السنة: المسلك الثاني: وهو الأقوى...» (المستصفى 1 /175 والمنخول من تعليقات الأصول - 306 305) وقال الآمدي: «وأما السنة، وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة» (الإحكام 1 /313). أما البخاري في كشف الأسرار، فقال عن أدلة السنة: «... هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة، وهي أدل على الغرض من نصوص الكتاب وإن كانت دونها من جهة التواتر» (3 /258).

(2) في الأصل «جهتها».

(3) رواه البخاري في الشهادات عن عمران بن الحصين (3 /224) والترمذي في الفتن عن ابن عمر (3 /315) من حديث طويل، وابن ماجة في الأحكام عن جابر بن سمرة (2 /791) بألفاظ مختلفة، فرواية البخاري: «قال النبي ﷺ خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ـ قال عمران لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنين أو ثلاثة؛ قال النبي ﷺ إن بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن». وروى أوّله مسلم في=

مستفيضة «لا تزال طائفة من أمتي قائمين على الحق لا يضرهم من ناوأهم حتى يأتي أمر الله»[1] وروي عنه عليه السلام أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلال»[2]، وأنه قال: يد الله مع الجماعة»[3]. وروى أبو ادريس الخَوْلاني[4] عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي ثم لم يزد فيها، فرُبَّ حامل فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه. ثلاث لا يُغِلُّ عليهنَّ قلبُ مسلم من إخلاص العمل لله؛ والمُناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم[5].

= صحيحه في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين (4/1964) والترمذي في الشهادات عن عمران بن حصين (3/376) ورواه أحمد في مواضع متعددة من مسنده بلفظ «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادتهم أيمانهم وأيمانهم شهادتهم».

(1) رواه مسلم بروايات ثلاث مختلفة ألفاظها عن جابر بن عبد الله ومعاوية بن أبي سفيان (3/1524) وأبو داود في الجهاد عن عمران بن حصين (3/4) والامام أحمد في مواضع مختلفة عن معاوية بن أبي سفيان وعمران بن حصين وجابر بن سمرة (4/93، 429، 437 و5/88، 90، 93، 96).

(2) رواه الترمذي في كتاب الفتن عن ابن عمر (3/315) وقال: «هذا حديث غريب من هذا الوجه»، ورواه ابن ماجة في الفتن عن انس بن مالك (2/1303) وقال: «في الزوائد في اسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي». وقد أورد الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه حديثاً مقارباً لهذا فقال بسنده عن أبي مالك الأشعري: «قال رسول الله ﷺ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال»: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا أو أن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة» ومثله عن أبي هريرة وأنس بن مالك (1/160) وغيره أحاديث مقاربة في اللفظ، هذا وقد ذكر السخاوي في المقاصد الحسنة (460) عدة روايات لهذا الحديث مع الحكم على بعضها.

(3) أورده الترمذي كجزء من الحديث الذي قبله عن ابن عمر (3/315) وأورده كحديث منفصل عن ابن عباس في الفتن وقال: «هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه» (3/316). ورواه النسائي في كتاب تحريم الدم عن عرفجة بن شريح بلفظ «يد الله على الجماعة فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض» (7/92).

(4) أبو ادريس الخولاني هو عائذ الله بن عبد الله بن عمرو ويقال عبد الله بن ادريس العوذي والعيذي (8 - 80هـ = 630 - 700م) تابعي، فقيه، كان قاص أهل الشام وقاضيهم في خلافة عبد الملك بن مروان قال أبوادريس ما عزلوني حتى أردت، يعد عالم الشام بعد أبي الدرداء. قال عنه العجلي دمشقي تابعي، وقد وثقه بعض المحدثين. سماه وكيع في أخبار القضاة عابد الله وربما هو تصحيف. (انظر ترجمته في أخبار القضاة لوكيع (3/202) وتذكرة الحفاظ للذهبي (1/53) وتهذيب التهذيب لابن حجر (5/85 - 87) وشذرات الذهب لابن العدل (1/88).

(5) رواه ابن ماجة في المقدمة عن زيد بن ثابت بلفظ مقارب (1/84) وفي المناسك عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه (2/1015 - 1016) وقال في آخره: «في الزوائد: هذا اسناده فيه محمد بن =

وقال ﷺ: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[1]. وروى أبو ادريس عن حُذَيفة في حديث طويل «فقلت: يا رسول الله! ما يعصمني من ذلك؟ قال: جماعة المسلمين وامامهم»[2]. فهذه أخبار ظاهرة مشهورة قد وردت [231أ] من جهاتٍ مختلفة[3]. وغير جائز أن تكون كلها وهماً أو كذباً على ما بينا فيما سلف من أخبار التواتر وقد كانت مع ذلك شائعة على عهد الصحابة يحتجون بها في لزوم حجية الإجماع ويدعون الناس إليها، ولم يظهر من أحد منهم إنكار ذلك ولا ردّه. وما كان هذا سبيله من الأخبار فهو في خبر التواتر الموجب للعمل بصحة مخبرها، فثبت بما ذكرنا من الكتاب والسنة وجوب حجية الإجماع[4].

= اسحاق، وهو مدلس، وقد رواه بالعنعنة، والمتن على حاله صحيح، ورواه كذلك أحمد في المسند عن أنس بن مالك وعن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه (3 /225 و4 /80) وكلها اما بلفظ «ولزوم جماعتهم» أو بلفظ «ولزوم جماعة المسلمين». وقد رواه أبو داود إلى قوله «من هو أفقه منه» (3 /322) والترمذي (4 /141) وأحمد في المسند (1 /437 و4 /82 و5 /183).

(1) رواه البخاري عن ابن عباس في كتاب الفتن (9/59) بلفظ «عن النبي ﷺ قال: من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة الجاهلية» وفي لفظ آخر «من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» وأورده أبو داود في كتاب السنة بلفظ الجصاص عن أبي ذر (4 /241) والنسائي في كتاب التحريم (7 /92 - 93) ورواه بألفاظ متعددة الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن عمر وأبي هريرة وعاصم بن عبيد الله وأبي ذر (2/133، 306، 488 و 3 /446 و 5 /180) وأورده الخطيب البغدادي بألفاظ متعددة عن أبي ذر (1 /163).

(2) رواه البخاري في كتاب الفتن بلفظ السماع عن حذيفة بن اليمان في حديث طويل (9 /65). ورواه مسلم في كتاب الإمارة عن حذيفة بن اليمان أيضاً وأبي هريرة وابن عباس وعبد الله بن عمر في باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، رواه بألفاظ متعددة (3 /1475 - 1478) ورواه ابن ماجة في كتاب الفتن عن حذيفة بن اليمان (2 /1317)

(3) أورد هذه الأحاديث مع اختلاف وجوهها بأسانيدها الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (1 /156 - 167) وقد جمعها من الأصوليين الرازي في المحصول (1 قسم 2 /109 - 114) والآمدي في الإحكام (1 /313 - 314).

(4) قال فخر الدين الرازي بعد إيراده للأحاديث الدالة على الإجماع: «وهذه الأخبار ـ كلها ـ مشتركة في الدلالة على معنى واحد، وهو أن الأمة ـ بأسرها ـ لا تتفق على الخطأ، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد، ثم إن كل شيء واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير: صار ذلك المعنى مروياً بالتواتر من جهة المعنى». (انظر المحصول 2 /114) وبما يشابهه قال الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (1 /167 - 168)؛ وانظر المعتمد (2 /471 - 472).

ودلت هذه الأخبار على صحة ما ذكرنا من وجهين:

أحدهما: أنه قد رواها جماعة، ووردت من طرق مختلفة، وهي مع اختلاف طرقها وكثرة رواتها متوافقة على لزوم اتباع الجماعات، فهي نظير ما ذكرنا في أقسام التواتر إذا أخبرت جماعة كثيرة مختلفة عن أمر شاهدوه فنعلم يقيناً أن خبرهم قد اشتمل على صدق، نحو قافلة الحاج إذا انصرفت فأخبر كل واحد منهم أنه قد حج أن خبر هذا قد اشتمل على صدق، وإن لم يجب القطع على خبر كل واحد منهم فيما أخبر به عن نفسه[1].

والوجه الآخر: أنهم قد رووه بحضرة جماعات وذكروا أنه كان بحضرتهم توقيفٌ من النبيِّ عليه السلام إياهم على لزوم الجماعات فلم ينكروه، فدل على صحته على ما بينا من وجهه في الكلام في الأخبار[2].

فإن قيل: لما جاز على كل واحد من الأمة الخطأ في اعتقاده ومذهبه لم

---

(1) هذا الوجه موافق لما في أصول السرخسي، وقد مثل له كذلك بقافلة الحجاج فقال: «... كالإنسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع كل فريق واحداً يقول: قد حججنا، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا في تلك السنة» (1/ 299) والرد موافق أيضاً لما في المعتمد لأبي الحسين البصري (2/ 471 - 472) وأشار إليه ابن حزم في الإحكام (4/ 131) والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (1/ 167 - 168) والوصول إلى مسائل الأصول للشيرازي (2/ 154 - 155) وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي (68) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 315) وكشف الأسرار بما يقارب التفصيل الذي أورده السرخسي (3/ 258).

(2) هذا الوجه موافق لما في الإحكام للآمدي لكنه فصله بقوله: «إن هذه الأحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكاً بها فيما بينهم في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين. والعادة جارية بإحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الأزمان واختلاف هممهم دواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول الشريعة. وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أنه يتبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه» وقد أورد الآمدي على هذا الدليل اعتراضاً ذكرناه في الدراسة (1/ 315 - 316) وقد وضح هذا الوجه البخاري في كشف الأسرار فقال: «وثانيهما: حصول العلم الاستدلالي وهو أن هذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكاً بها في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها، ولا نكير إلى زمن المخالف، والعادة قاضية بإحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الأزمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من الشريعة، وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب والسنة، من غير أن ينبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه» (3/ 258 - 259).

يكن اجتماعهم مانعاً من جواز ذلك عليهم؛ كما أن كل واحد منهم إذا كان أسود فجميعهم سود؛ وإن كان كل واحد منهم إنساناً فجميعهم ناس، فكذلك إذا جاز على كل واحد الضلال فذلك جائز على جميعهم. ولو جاز أن يجمع بين [من][1] يجوز عليه الخطأ وبين من لا يجوز عليه الخطأ؛ فيجيء منهم من لا يجوز عليه الخطأ، فجاز أن يجمع بين قادر وقادر فيصير منهما عاجزين وأن يجمع بين بصير وبصير فيصير منهما أعميين[2]. قيل له: هذه القاعدة خطأ لا يوافقك عليها الخصم، لا يقول لك: أنا إنما أُجوّز الخطأ على كل واحد من الأمة في حال لا يطابقه الباقون على الخطأ. فأما مع مطابقة الآخرين فأنا لا أجوز على كل واحد منهم الخطأ على هذا الوجه، فيصير الكلام بينكما حينئذ على إقامة الدليل على امتناع جواز ذلك، ويسقط هذا السؤال. وعلى أنّ هذه القاعدة مستفيضة لأنها توجب أن حجراً لا يرفعه كل واحد من عشرة رجال أنهم إذا اجتمعوا أن لا يجوز منهم رفعه؛ وإن كان لقمة من خبز إذا كانت بانفرادها لا تشبع، وجب أن لا يشبع وإن أكل عشرة أرطال؛ وإن كل جرعة من الماء إذا لم ترو يجب أن لا تروي عشرة أرطال ماء، وهذا فاسد. وإن كان هذا القائل [231 ب] ممن يقول بالتواتر لزمه أن لا يثبت للتواتر حكماً، لأن كل واحد من المخبرين إذا كان خبره لا يوجب العلم فواجب أن يكون اجتماعهم غير موجب للعلم. وأيضاً فإنا لم نثبت حجة الإجماع من جهة العقل، وقد قدمنا أنه لم يكن يمتنع في العقل قبل مجيء السمع جواز اجتماع الأمة على الخطأ، إلا أن السمع منع منه.

فإن قال قائل: قد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»[3]. وروي في بعض الأخبار «حتى لا يبقى على ظهر الأرض أحد[4] يقول الله»[5]. وهذا يدل على اجتماع الأمة على الضلال ورجوعها عن

---

(1) ساقطة من الأصل، والنص يقتضي إثباتها.

(2) ورد هذا الاعتراض في المعتمد (2/ 478) وكشف الأسرار (3/ 252) وقد رتبا رداً مشابهاً لما ذكره الجصاص من أحد الوجوه.

(3) رواه مسلم في كتاب الامارة موقوفاً على عبد الله بن عمرو بن العاص (3/ 1524).

(4) في الأصل «عن».

(5) رواه مسلم في كتاب الإيمان عن أنس مرفوعاً بلفظ «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله» (1/ 131).

الإسلام[1]. قيل له: أمّا قوله: «لا تقوم الساعة إلاّ على شرار الخلق» فإن معناه أن الأشرار تكثر فيهم فجاز إطلاق اللفظة عليهم، لأنّ الغالب الأشرار، وإن كان فيهم صالحون. وأيضاً فإنه إذا جاءت أشراط الساعة زال التكليف وقبض الله المؤمنين في تلك الحال قبل قيام الساعة، ثم تجيء صيحة الساعة وليس في الناس مؤمن، فيجوز أن يكون هو المراد بقوله: «لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على الأرض من يقول الله»[2].

باب القول في إجماع أهل الأعصار

قال أبو بكر رحمه الله مذهب أصحابنا رحمه[م] الله وعامّة الفقهاء أنّ إجماع أهل الأعصار حجة[3]، وكذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن الكرخي[4] رحمه لله. وذكر هشام بن عبيد الله[5] عن محمد بن الحسن أنه قال: الفقهْ على أربعة أوجهٍ ـ ما في القرآن وما أشبههُ، وما جاءت به السنة عن رسول الله ﷺ وما أشبهها، وما أَجمعَ عليه الصحابة وما اختلفوا فيه وما أشبهه، ومنا رآه المؤمنون[6] [حسناً] وما أشبهه[7].

قال أبو بكر: قد ذَكر ما أجمع عليه الصحابةُ وما اختلفوا فيه وجعله أصلاً

---

(1) أورد السرخسي هذا الاعتراض، وأجاب عنه بجوابين، الأول: تضعيف الحديث لمخالفته لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمنوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: 257)؛ والثاني قوله: «ولو ثبت الحديث فالمراد بيان أنّ أهل الشر يغلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسّكين بالحقّ فيهم» (1/ 300).

(2) اختلف قليلاً عما رواه سابقاً.

(3) قال البصري: «إجماع أهل كل عصر حجة على من بعدهم» (المعتمد 2/ 483) وهي عبارة أدق من عبارة الجصاص.

(4) مرت ترجمته في ترجمة مشايخ الجصاص.

(5) هو هشام بن عبيد الله الرازي (... - 201هـ = ... - 816م) تفقه على أبي يوسف ومحمد، ومات محمد في منزله بالري ودفن في مقبرته، وثقه بعض علماء الحديث، ولينه الشيرازي والصيمري. (أنظر أخبار أبي حنيفة 155، وطبقات الفقهاء 138، والجواهر المضية 2/ 205، والفوائد البهية 223).

(6) في أصول السرخسي «المسلمون» (1/ 318)، وهذا اللفظ سيستعمله الجصاص بعد أسطر.

(7) ساقطة في الأصل والصحيح إثباتها كما في أصول السرخسي (1/ 318) وكما سيأتي بعد أسطر.

(8) ذكر هذا القول السرخسي أيضاً في أصوله بألفاظ مقاربة عن هشام بن عبيد الله (1/ 318).

وحجة كالكتاب والسنة، وذكر ما اختلف فيه الصحابة وما أشبهه؛ وأنّ أعيان الصحابة إذا اختلفت في المسألة على وجوه معلومة، فليس لأحد أن يخرج [عن][1] جميع أقاويلهم ويبتدع قولاً لم يقل به واحد منهم[2]. لأنا قد علمنا أن الحق لا يخرج من بينهم. وقوله: «وما رآه المسلمون حسناً» يعني به مَنْ بعد الصحبة من أهل سائر الأعصار. وقد ذكر محمد صحة إجماع أهل الأعصار بعد الصحابة في مواضع أُخَر.

والدليل على صحة ذلك أن الآي التي قدمنا ذكرها حيث دلت على صحة إجماع الصدر الأول، فهي في دلالتها على صحة إجماع أهل سائر الأعصار كهي في دلالتها على صحة إجماعة الصدر الأول، لأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً [232أ] لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ﴾[3] [سورة البقرة الآية: 143] عام في سائر أهل الأمصار. ومعلوم أنَّ قوله: ﴿لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ﴾ قد انتظم أن يكونوا شهداء على أهل عصرهم عند انعقاد إجماعهم وعلى من بعدهم؛ وأنهم حجة على الجميع كما كان الرسول ﷺ حجةً على أهل عصره وعلى مَنْ بعده. كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [سورة النساء الآية: 115] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [سورة لقمان الآية: 15]، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران الآية: 110] قول عام في أهل سائر الأعصار. ولو جاز أن يقال إنّ

---

(1) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

(2) أشار السرخسي في أصوله إلى عدم جواز الخروج عن أقوال الصحابة إلى قول جديد، لكنه استعمل كلمة «يخترع» بدلاً من قول الجصاص «يبتدع» (1 /319).

(3) أورد هذه الآيات دليلاً على جواز إجماع أهل سائر الأعصار صاحب المعتمد، (المعتمد - 485 2 /483) ومثله جاء في الوصول إلى مسائل الأصول للشيرازي وقال: «احتج المخالف بقوله ـ تعالى ـ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وهذا خطاب خاص للصحابة. والجواب أنا لا نسلم أن هذا خاص للصحابة دون غيرهم، بل هو خطاب لسائر المؤمنين، كما أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَقِيْمُوْا الصَّلَاةَ وَآتُوْا الزَّكَاةَ﴾ وسائر ما ورد به الخطاب في هذا الجنس خطاب لجميع المؤمنين.

والذي يدل على هذا أن من لم يكن بالغاً من الصحابة عند نزول الآية ثم بلغ دخل في الخطاب، ولا فرق بين من يكون موجوداً وليس بمكلف، وبين من لم يكن موجوداً، لأن الجميع لا يدخلون في الخطاب، ثم ثبت أنه إذا بلغ دخل في الخطاب، فدل على أن غيره إذا وجد دخل في الخطاب. (2 /172 - 174) ويقاربه مما في حاشية الفاضل الإزميري على مرآة الأصول (2 /261).

ذلك مخصوص به الصدر الأول[1] لجاز أن يُقال في سائر ألفاظ العموم التي تناول ظاهرها جميع الأمة؛ أن يقال: هي مخصوصة في الصحابة دون غيرهم. ولما كان المفهوم من خطاب الله تعالى وخطاب رسول الله ﷺ أُمَّتهُ متوجِّهٌ إلى سائر الناس وإلى أهل كل عصر إلى يوم القيامة وجب أن تكون هذه الآي التي تلونا في إيجاب حجة الإجماع معقولة على المعقول من خطاب الله في تناولها أهل سائر الأعصار. ولو جاز أن يخص بها الصحابة جاز أن يقال هي مخصوصة في طائفة منهم دون طائفة، ولجاز أن يقال إنه حكم مخصوص به أهل المدينة[2] دون غيرهم من الناس. فلمّا بطل ذلك ثبت أنها عامة في جميع أهل الأعصار، وأن أهل كل عصر حجة على من بعدهم. وجميع ما استدللنا به من السنة على صحة الإجماع يوجب صحة إجماع سائر أهل الأعصار لأنه لا يخصص في أمره إيانا بلزوم الجماعة جماعة [مخصوصة][3] من الأمة دون غيرها، بل عمَّ سائر الجماعات به. وكذلك قوله ﷺ: «لا تجتمع [أمتي] على ضلال»[4] لأن قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلال» لا يخلو من أن يكون المراد به من كان في عصر النبي ﷺ مع من جاء بعدهم إلى أن تقومَ الساعةُ لا يجتمعون على ضلال، أو أن يريد به أهل كل عصر على

---

(1) لقد خص أهل الظاهر الإجماع الذي هو حجة بإجماع الصحابة، فقال ابن حزم في الإحكام «قال أبو سليمان [هو داود الظاهري] وكثير من أصحابنا: لا إجماع إلا إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ. واحتج بذلك أنهم شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف. وأيضاً فإنهم ـ رضي الله عنهم ـ كانوا جميع المؤمنين، لا مؤمن من الناس سواهم، ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع به» (انظر الإحكام في أصول الأحكام 4/ 147 ولأحمد بن حنبل قول مثل قول الظاهرية كما روى ذلك ابن اللحام بعد رواية قول داود فقال: «وعن أحمد مثله» (المختصر في أصول الفقه 75، وانظر روضة الناظر 71. وهذا موافق لما رواه القاضي عبد الجبار في المغني (17/ 213 - 214) والفقيه والمتفقه للحافظ البغدادي (1/ 169) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 328 - 330) وكشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (4/ 240) والتفتازاني في حاشيته (2/ 34) والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج وفيه: «اختصاص الإجماع بالصحابة فقط هو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وأن أرجح قولي أحمد هو صحة حجية الإجماع بعد الصحابة» (3/ 97) وفي حاشية العطار على جمع الجوامع قوله: «وخالف الظاهرية فقالوا يختص بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء» (2/ 212).

(2) سيرد باب خاص في القول في إجماع أهل المدينة.

(3) ساقطة من الأصل.

(4) سبق تخريج هذا الحديث في أدلة حجية الإجماع من السنة.

الانفراد، أو أهل عصر النبي ﷺ خاصة دون غيرهم. فلمّا استحال أن يكون مراده في نفي الضلال عنهم من كان في عصر النبي ﷺ مع من كان بعدهم إلى أن تقوم القيامة، وأنهم باجتماعهم لا يجتمعون على ضلال لأنه معلوم أن أهل عصر النبي ﷺ لم يكونوا على ضلال، لم يكن لضم أهل سائر الأعصار إليهم في نفي اجتماع الجميع على ضلال معنى ولا فائدة، علمنا أن مراده أن أهل كل عصر لا يقع منهم اجتماع على ضلال، ولا يجوز الاقتصار على عصر النبي ﷺ خاصة[1]، لأن فيه تخصيصاً بلا دلالة. وقوله ﷺ: [232ب] «لا تجتمع أمتي على ضلال»، قد نفى أن يضل أهل كل عصر لضلالٍ واحدٍ؛ ونفى به أيضاً أن يضلوا كلهم بأن تقبل كل طائفة منهم بضرب من الضلال غير ضلال الطائفة الأخرى. هذ كله منتف بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلال»، وإفادته أن طائفة منهم لا تزال متمسكة بالحق إلى وقت حدوث أشراط الساعة وزوال التكليف.

فإن قيل كيف يصح لكم القول بإجماع أهل الأعصار مع ما روي عن أبي حنيفة أنه قال: «إذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمنا لهم وإذا اجتمع التابعون زاحمناهم»[2]، وأبو حنيفة لم يكن من التابعين ولم يعتد بإجماع التابعين في لزوم حجتهم له ولأهل عصره. قيل له: أما أبو حنيفة فهو تابعي[3] قد أدرك فيما يُحكى من الصحابة أَنَس وعبد الله بن الحارث بن جَزْء الزَبيدي[4] وعبد الله بن أبي أوفى[5] وآخر[6] قد ذهبَ عليَّ اسمه، فجاز له مزاحمةُ التابعين. وأيضاً فإن أبا حنيفة

(1) في الأصل خاصاً، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(2) رواه الصيمري بسنده إلى أبي حنيفة بغير هذا اللفظ (أخبار أبي حنيفة 10 - 11)، وكذلك رواه السرخسي في أصوله بألفاظ مقاربة (1 /313).

(3) جاء في تهذيب التهذيب لابن حجر أن أبا حنيفة رأى أنساً، ولم يذكر له غير أنس من الصحابة (10 /449). لكنه قال في تقريب التهذيب (358) أنه من السادسة، وقد جاء في مقدمة التقريب (10) أن الطبقة السادسة لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج. وقد أثبت الصيمري لأبي حنيفة لقيا الصحابة الثلاثة المذكورين في الأصل والرابع أبو الطفيل (4 - 5).

(4) (... - 86هـ = ... - 705م) صحابي له رؤية ورواية عن النبي ﷺ، شهد فتح مصر، وكان آخر من تبقى بها من الصحابة، وقد عمي قبل وفاته (انظر الكاشف للذهبي 2 /78 والإصابة 2 /291، وشذرات الذهب 1 /97).

(5) (... - 87هـ = ... - 706م) أبو معاوية، وقيل أبو ابراهيم له ولأبيه صحبة، نزل الكوفة سنة ست أو سبع وثمانين وهو آخر من مات بها من الصحابة، كان قد شهد بعض المشاهد مع النبي ﷺ على =

قد كان من أهل الاجتهاد في زمن التابعين، وكان يُفقّه الناس فيما قِيْل أربعين سنة، وكثير من التابعين كانوا موجودين بعد سنة عشرين ومائة فلمّا لحق أيامهم وهو من أهل الفتيا جاز له مخالفتهم والقول معهم.

باب القول فيما يكون عند الإجماع

قال أبو بكر: قد يكون الإجماعُ عن توقيفٍ ويكون عن استخراجٍ منهم معنى التوقيف، فمنه ما علم وجه التوقيف فيه؛ ومنه ما لا يعلم لعدم النقل فيه. وقد يكونُ أيضاً عن رأْيٍ واجتهاد[1]. فأما الإجماع الذي علمنا كونه عن توقيف فهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾... الآية [سورة النساء الآية: 27] وقد أجمعت الأمة على تحريم ما ذكر في الآية[2]، وإنما صدر إجماعها عن التوقيف المذكور فيها وكذلك سائر الآي المحكمة التي اتفق الناس على حكمها؛ ومنه ما هو توقيف من النبي ﷺ، منه ما ورد في جهة التواتر، ومنه ما روي من أخبار

= خلاف في بعضها، كف بصره في آخر عمره، واختلف في وفاته (انظر الكاشف للذهبي 2/73، والإصابة 2/ 279، وشذرات الذهب 1/ 96).

(6) هو أبو الطفيل كما ذكره السرخسي في أصوله (1/ 314) وهو عامر بن واثلة بن الأسقع الكناني الليثي (3 - 100هـ = 625 - 718م)، أدرك من النبي ﷺ ثمان سنين، لكن في السماع عنه خلاف، كان شاعر كنانة وأحد فرسانها، عاقلاً حاضر الجواب، يفضل علياً ويثني على الشيخين ويترحم على عثمان، وهو آخر من توفي من الصحابة ممن رأى النبي ﷺ (انظر الكاشف للذهبي 2/58، والإصابة 4/ 113، وشذرات الذهب 1/ 118).

(1) خالف هذا ابن حزم الظاهري، فقال في الإحكام «... ونحن نقول: لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص: إما كلام منه عليه السلام فهو منقول ولا بد محفوظ حاضر، وإما عن فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضاً كذلك، وإما إقراره - إذ علمه فأقره ولم ينكره - فهي أيضاً حال منقولة محفوظة، وكل من ادعى إجماعاً على غير هذه الوجوه كلفناه تصحيح دعواه، في أنه إجماع ولا سبيل إلى برهان على ذلك أبداً بأكثر من دعواه، وما كان دعوى بلا برهان فهو باطل» (4/ 136).

(2) وهذا مثال التوقيف عند السرخسي في أصوله (1/ 301) قال ابن حزم في مراتب الإجماع: «واتفقوا أن نكاح الأم وأمهاتها، وجدات آبائهما وجدات أمهاتها، وجدات جداتها وجدات أجدادها، وإن علون، وأن نكاح عماتها وخالاتها وعمات أمهاتها وعمات جداتها، كيف كن، وعمات آبائهما وعمات أجدادها - وإن علوا - كيف كانوا من قبل الآباء أو الأمهات، وخالات آبائها وخالات أمهاتها وخالات أجدادها - وخالات جداتها وإن علوا وعلون من قبل الآباء والأمهات، وهكذا كل عمة وكل خالة وكل رجل أو امرأة نالت أمه ولادتها ونالت آباؤه ولادتها، فإن نكاح كل من ذكرنا حرام مفسخ أبداً، وكذلك وطؤهن بملك اليمين...» (76).

الأفراد من طرق التواتر فمما ورد من طريق التواتر رجم المُحْصَن أجمعت الأمة عليه إلا قوم من الخوارج[1] وليسوا عندنا بخلاف.

ومنه قوله: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[2]، ومنه قوله: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل والفضة [بالفضة][3] مثلاً بمثل»[4] قد اجتمعت الأمة عليه وقد كان **ابن عباس**[5] خالف فيه ثم رجع إلى قول الجماعة، ونظائر ذلك من الأخبار. ومما ورد من التوقيف من طريق الأفراد وأجمعت الأمة على معناه ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «في إحدى اليدين [233أ] نصف الدية، وفي إحدى الرجلين نصف الدية، وفي إحدى العينين نصف الدية، وفي الأنف الدية. وأن الدية

---

(1) ذكر إنكار الخوارج للرجم أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (89) والإمام ابن حزم الظاهري في الفصل في الملل والأهواء والنحل (4/ 189) والكمال لابن الهمام في فتح القدير وقال: «وإنكار الخوارج الرجم باطل، لأنهم إن أنكروا حجية إجماع الصحابة فجهل مركب بالدليل، بل هو إجماع قطعي» (4/ 121) وذكر إنكار الخوارج أيضاً العيني في البناية في شرح الهداية، لكنه قال: «إن الأحاديث في الرجم **كادت** أن تكون متواترة» (5/ 358).

(2) رواه الجماعة. فالبخاري عن جابر وعن أبي هريرة - رضي الله عنهما - (7/ 15) ومسلم عن أبي هريرة (2/ 1029 و 1030). وأبو داود عن أبي هريرة وعن ابن عباس (2/ 224). ورواه الترمذي بألفاظ مقاربة عن أبي هريرة وعن ابن عباس وقال عنهما: «حديث حسن صحيح» (2/ 297). والنسائي عن أبي هريرة بطرق متعددة (6/ 96 - 98) وعن جابر (6/ 98). وابن ماجة عن أبي هريرة وعن أبي بكر بن أبي موسى عن أبيه (1/ 621) وبمعناه عن أبي سعيد الخدري (621). ورواه أحمد في مسنده عن علي بن أبي طالب (1/ 78) وعن ابن عباس (1/ 372) وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (2/ 189) وعن أبي هريرة (2/ 229 و 423 و 426 و 434و 508 و 516) وعن جابر (3/ 338).

(3) ناقصة من الأصل، وتصحيحها من الأحاديث الثابتة.

(4) حديث متفق عليه بلفظ «سمعت رسول الله ﷺ يقول الذهب بالذهب مثلاً بمثل والورق بالورق مثلاً بمثل» واللفظ للبخاري عن عبد الله عن أبي سعيد الخدري (3/ 97) وفي مسلم عن عبادة بن الصامت (3/ 1211) وعن أبي سعيد (3/ 1211) وبمعناه عن أبي هريرة (3/ 1212) ورواه النسائي بما يقارب لفظ البخاري عن أبي سعيد (7/ 278/ 229) وعن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه بلفظ «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الفضة بالفضة والذهب بالذهب إلا سواء بسواء (7/ 280 - 281). ورواه الترمذي عن عبادة (2/ 354 - 355). وفي مسند أحمد عن أبي هريرة (2/ 437) وعن أبي نضرة (3/ 10) وعن أبي سعيد الخدري (3/ 47 و 66 و319) وعن بعض أزواج النبي (5/ 271) وعن عبادة بن الصامت (5/ 319 - 320).

(5) أشار ابن رشد في بداية المجتهد إلى خلاف ابن عباس للإجماع في المسألة، لكنه لم يذكر رجوعه إلى رأي الجماعة (2/ 107) وذكر قول ابن عباس ابن أمير الحاج في شرح التقرير والتحبير وقال: «فإن الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي أنه رجع إلى قولهم» (3/ 93).

مائة من الإبل. ومن ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه»[1] ونحوه، وأجمعت الأمة على ما وردت به هذه الأخبار، وليس يمنع أن يكون كثير من الاجماعات التي لا يعرف معها توقيف قد كانت صدر له عن توقيف من النبي عليه السلام ترك الناس نقله اكتفاء بوقوع الاتفاق وفقد الخلاف[2].

وأما الإجماع الواقع عن غير توقيف[3] فعلمه عن النبي عليه السلام، وإنما كان استخراج بعضهم لمعنى التوقيف واتباع النافين إياه، فنحو ما روي أن بلالاً ونفراً معه من الصحابة قد كانوا سألوا عمر قسمة السواد فأبى عليهم وراجعوه فيه مراراً ثم قال لهم يوماً: «قد وجدت في كتاب الله عزّ وجلّ ما يفصل بيني وبينكم وهو قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُوْلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُوْلِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَيْلاَ يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر الآية: 7] إلى أن قال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ﴾ [سورة الحشر الآية: 8]، ثم ذكر الأنصار: ﴿وَالَّذِيْنَ تَبَوَّأُو الدَّارَ وَالإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [سورة الحشر الآية: 9] ثم ذكر من جاء

---

(1) هو جزء من حديث في النسائي من كتاب إلى أهل اليمن فيه الفرائض والسنن والديات عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده (8 /59 - 60) وفي أبي داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (4/ 189) وبمعناه في الموطأ عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه (2/ 181)، وروى كذلك الإمام أحمد في مسنده بعضه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (2 /224).

(2) صرح بهذا الشافعي في الرسالة (472) وأشار إليه البصري في المعتمد (2 /531) والرازي في المحصول (2 قسم 1 /269).

(3) ذكر الشيرازي مستندات الإجماع وهي: الكتاب والسنة وفحواها وأفعال الرسول ﷺ وإقراره والقياس وأدلة العقل وجميع هذه وجوه الاجتهاد (انظر الوصول 2 /158) وذكر صاحب المعتمد «أن قوماً أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق، لا توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمارة» (2/ 520) وذكر هذا القول الآمدي وقال إنه قول شاذ (الإحكام 1 /374) وأشار إلى هذا القول ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (2 /110) وذكره أيضاً حسن العطار في حاشيته وقال بعده: «... ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهمور إلى أنه يجوز أن يكون قياساً وأنه واقع كالإجماع على خلافة أبي بكر قياساً على إمامته في الصلاة... وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك» (2/ 229) وذكر فخر الدين الرازي هذا القول الشاذ بقوله: «وقال قوم: يجوز صدوره عن التبخيت» (المحصول 2 قسم 1/ 265) وذكره كذلك علاء الدين البخاري في كشف الأسرار (3 /263). وقد أضاف السرخسي إلى مستندات الإجماع: «الرأي» ودلل على ذلك بقول عمر - رضي الله عنه - في حد الخمر ثم أتى لهذا الرأي بأصل عن السنة(1 /301).

بعدهم فقال: ﴿وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [سورة الحشر الآية: 10] فقد جعل لهؤلاء كلهم فيه الحق، ومَنَعَ أن يكون دُوْلَة بين الأغنياء منكم ولو قسمت السواد بينكم لتداوله الأغنياء منكم وبقي آخر الناس لا شيء لهم»[1]؛ فلمّا سمعوا ذلك عن عمر عَرَفوا صحة احتجاجه بها وإبانته عن موضع الدلالة منها على ما ذهب إليه فرجعوا إلى قوله وبايعوه على رأيه.

ونحو إجماعهم على أن عمة الأب وخالته حرام عليه، وكذلك عمة أمه وخالتها[2]، وليس منصوصاً عليه في الكتاب، وإنما أجمعوا عليه بدلالة المنصوص في تحريمه العمة والخالة، ثم كانت أم الأب بمنزلة أمه في التحريم[3]، كذلك عمة الأب وخالته بمنزلة عمته وخالته.

ونحو قول أبي بكر الصديق للصحابة حين خالفوه في قتال أهل الردة: «لأقاتلن من فَرّق بين الصلاة والزكاة، فقال له أصحابه: قد قال النبي ﷺ: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها وهذا من حقها»[4] فعرف[5] الجميع صحة استخراجه بمعنى التوقيف.

---

(1) روى هذه الحادثة أبو يوسف في كتاب الخراج بقوله: «وقد سأل بلال وأصحابه عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام وقالوا أقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر. فأبى عمر ذلك عليهم، وتلا عليهم هذه الآيات [كما في النص] وقال: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء. ولئن بقيت ليلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه (من صفحة 25، وانظر ما بعدها). وروى هذه الحادثة السرخسي في أصوله (1/ 301) وأبو عبيد في كتاب الأموال (32 - 33) وقد قدمنا الرواية بأكملها في الدراسة.

(2) حكى حرمة ذلك من غير ذكر لخلاف الشافعي في الأم (5/ 5) وابن قدامة في المغني (7/ 471) والعيني في البناية (4/ 41 - 42) والنووي في الروضة (8/ 108) وحكى الاتفاق على التحريم ابن رشد في بداية المجتهد (2/ 32).

(3) حكى الإجماع على تحريمها صاحب الهداية (انظر متن شرح فتح القدير 2/ 358) وصرح بتحريمها النووي في الروضة (7/ 108).

(4) رواه الجماعة إلا ابن ماجة، ولفظ البخاري «عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ وكفر من كفر من العرب، فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله، فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها قال عمر ـ رضي الله عنه ـ فوالله ما هو إلا قد شرح الله صدر أبي بكر ـ رضي =

وجائز أن يكون أصله[1] توقيفاً، وجائز أن يكون اجتهاداً، فنحو إجماعهم على أن الجدتين أم الأم وأم الأب إذا اجتمعتا السدس[2] فإن لبنت الإبن نصف الميراث إذا لم يكن للميت ولد للصلب. وأجمعوا أيضاً على تأجيل [233ب] امرأة العنين وليس فيه توقيف والأغلب من أمره أنه عن اجتهادٍ[3].

وكذلك اتفاقهم على أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة[4] مع قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [سورة البقرة الآية: 228] وأن دية المرأة على النصف من دية الرجل[5]، وإجماعهم على جواز شهادة النساء وحدهن فيما لا يطلع عليه الرجال[6] كالولادة ونحوها. ومما علمنا وقوعه عن اجتهاد حد الخمر ثمانين[7] وذلك أن عمر شاور الصحابة في حد الخمر فقال علي: «إذا شرب سَكَرَ وإذا سَكَرَ هَذَى وإذا هَذَى افترى وحد الفِرْيَة ثمانون»[8]،

= الله عنه ـ فعرفت أنه الحق» (2/ 131 و 9/ 115). ورواه مسلم (2/ 93)، والترمذي (4/ 117 - 118) والنسائي (5/ 14 - 15 و 6/ 5 - 6)، وأحمد في مسنده (1/ 19 و 48) كلهم عن أبي هريرة إلا النسائي عن أنس بن مالك (7/ 76 - 77).

(5) في الأصل «فعرفوا» والراجح ما أثبتناه.

(1) في الأصل زيادة كلمة «كان» بعد قوله: «أصله» والراجح حذفها.

(2) ذكر الشيخ ابراهيم بن عبد الله الفرضي إتفاق الأئمة الأربعة على توريث الجدتين السدس إذا اجتمعتا (العذب الفائض 1/ 64) ومثله مبسوط السرخسي (29/ 167 - 168) والمجموع (16/ 74).

(3) حكى الخلاف في المسألة السرخسي في المبسوط عن: «بعض الناس» (5/ 100) وحكاه ابن قدامة بقوله: وشذ الحكم بن عيينة وداود فقالا لا يؤجل وهي امرأته، وروي ذلك عن علي - رضي الله عنه .» (المغني 7/ 603) وحكى إنظار العنين سنة كاملة من غير ذكر للإجماع على ذلك صاحب الهداية (انظر متن شرح فتح القدير 3/ 263).

(4) حكى الإجماع على ذلك ابن المنذر النيسابوري في كتاب الإجماع وذكر أن ابن سيرين انفرد بمخالفتهم (110) وحكى الاتفاق على ذلك العيني في البناية وذكر مخالفة ابن سيرين والظاهرية (4/ 777)وحكى التنصيف النووي في الروضة (8/ 368) والشربيني الخطيب في الإقناع (4/ 43 - 44).

(5) نقل الإجماع على ذلك ابن المنذر النيسابوري في الإجماع (147) ونقل الحكم من غير ذكر لخلاف النووي في الروضة (8/ 257).

(6) أومأ ابن قدامة في المغني (9/ 293).

(7) حكى الإجماع على حد الخمر ثمانين جلدة في عهد عمر السرخسي في أصوله كمثال للإجماع عن رأي (1/ 301) والعيني في البناية (5/ 471) والصنعاني في سبل السلام (4/ 31) وحكاه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير كمثال للإجماع عن قياس (3/ 111).

(8) رواه الإمام مالك في الموطأ «عن ثور بن زيد الديلي أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر =

وكذلك قال عبد الرحمن بن عوف. وقال علي عليه السلام: «ما أحد أقيم عليه ثمانون فيموت منه فأديه، إلا حد الخمر فإنه يني» ومعناه بآرائنا[1]»[2].

فإن قيل لا يجوز عندكم إثبات الحد بالقياسات فإن كانت الصحابة قد اتفقت على إثبات حد الخمر فهذا إبطال لأصلكم في نفسكم إثبات الحدود قياساً[3]. قيل له الذي نمنعه ونأباه من ذلك هو أن نبتدىء اتخاذ حد يقاس في غير ما ورد فيه التوقيف، فأما استعمال الاجتهاد في شيء قد ورد به التوقيف فنتحرى فيه معنى التوقيف، فهذا جائز عندنا. واستعمال اجتهاد السلف في حد الخمر من هذا القبيل، وذلك لأنه ثبت عن النبي ﷺ أنه قد ضرب حد الخمر بالجريد والنعال[4]. وروي أنه ضربه أربعون رجلاً كل رجل بنعله ضربتين[5]. وإنما تحرّوا مجيء اجتهادهم موافقة أمر النبي عليه السلام فجعلوه ثمانين من هذا الوجه، ونقلوا ضربه بالنعال والجريد إلى السوط كما يجتهد الجلاد في الضرب، وكما يختار السوط الذي يصلح للجلد اجتهاداً، فالاجتهاد من هذ الوجه سائغ فيما وصفنا.

فإن قال قائل: لا يجوز وقوع الاجتهاد من جهة القياس لأن الناس مختلفون في إثبات القياس، ولا جائز أن يكون ما أجمعوا [عليه][6] هو ما اختلفوا فيه[7]. قيل

= يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب نرى أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين» (2 /178).

(1) ذكر قصة الحد وأنه قول عبد الرحمن بن عوف السرخسي (1 /301) والبزدوي في شرح الآثار (3 /264) وهو ما أوضحته الآثار الواردة في حد الخمر كما ذكرناها آنفاً.

(2) هكذا في الأصل، وقد رواه السرخسي من قول علي بلفظ «ما من أحد أقيم عليه حد فيموت فأجد من ذلك في نفسي شيئاً إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا» (301/1) وهذا اللفظ أصح من لفظ الجصاص.

(3) ذكر هذا الاعتراض السرخسي في أصوله ورد عليه بما يوافق رد الجصاص (1 /301) وفي عدم جواز إثبات الحدود بالقياس عند الأحناف؛ أنظر حاشية العطار (2 /243).

(4) يشير بذلك إلى حديث متفق عليه «عن أنس أن النبي ﷺ ضرب في الخمر بالجريد والنعال» (البخاري 8 /196) وانظر مسلم (3 /1331) ورواه أبو داود عن عبد الرحمن بن أزهر (4 /166 - 167) وبمعناه في مسند أحمد عن أبي هريرة (2 /300).

(5) يشير بذلك إلى حديث في الترمذي عن أبي سعيد الخضري: «أن رسول الله ﷺ ضرب الحد بنعلين أربعين» «قال مسعر: أظنه في الخمر...» ثم قال: «حديث أبي سعيد حديث حسن» وله رواية أخرى عن أنس لكن «بجريدتين» بدل النعلين (2 /449) ونحوه في مسند أحمد عن أبي سعيد (3 /32) وفي مسلم ضرب أربعين بجريدتين (3 /1330).

(6) ساقطة من الأصل.

(7) هذا اعتراض ذكره الشيرازي في الوصول وأجاب عنه بما يشابه جواب الجصاص (2 /160).

له أما الصحابة والتابعون ومن بعدهم من أتباعهم فلا خلاف بينهم في إثبات القياس في أحكام الحوادث[1]، وإنما أنكر إثبات القياس قوم من المتأخرين من المتكلمين[2] لا حَظَّ لهم في علم الفقه وأصول الأحكام، ولم يعرفوا أقوال السلف وإجماعهم عليه لقلة علمهم بالآثار، وما كان عليه الصدر الأول وطريقتهم في استعمال الاجتهاد، والفزع إلى النظر والقياس عند فقد النصوص فتهوروا في إقدامهم على ذلك ثم تبعهم قوم من الحشو[3] الذين لا نباهة لهم ولا رؤية وأمثال هؤلاء عندنا لا يعتد بخلافهم ولا يؤنس بوفاقهم.

---

(1) ذكر الشيرازي في الوصول أنه «لم يكن في عصر الصحابة من ينفي القياس... وإنما هذا أمر حدث بعدهم» (2/ 160) ومثله في المغني لعبد الجبار (17/ 296) وقد جاء في كشف الأسرار ما يوافق قول الجصاص (3/ 270).

(2) قال أبو بكر الجصاص في كتاب القياس من هذا المخطوط: «لا خلاف بين الصدر الأول والثاني واتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحداً نفاه وحظره من أهل هذه الأعصار المتقدمة إلى أن نشأ قوم ذوو جهل بالفقه وأصوله لا معرفة لهم بطريقة السلف ولا توقى للاقدام على الجهالة واتباع الأهواء السبعة، التي خالفوا فيها أصحابهم ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث ابراهيم [أي النظام] وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس ونسبهم إلى ما لا يليق بهم... ثم تبعه على هذا القول نفر من متكلمي البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه... ثم تبعهم رجل من الحشو متجاهل لم يدر ما قال هؤلاء ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفاً من كلام النظام وطرفاً من كلام بعض متكلمي نفاة القياس، فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد مع جهله بما تكلّم به الفريقان (261 أ). وقال الشيرازي في الوصول: «وذهب النظام وبعض المعتزلة البغداديين والشيعة إلى أنه ليس [أي القياس] بطريق لمعرفة الأحكام الشرعية، والعقل يمنع ورود الشرع به... وقال داود وأهل الظاهر: «العقل لا يمنع ورود التعبد به غير أن الشرع منع منه وورد بحظره» (2/ 216). وقال أبو زيد الدبوسي في تقويم الأدلة: «قال جمهور العلماء وجميع الصحابة أن القياس بالرأي على الأصول التي ثبت أحكامها بالنصوص لتعدية أحكامها إلى الفروع حجة يدان الله تعالى بها من حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء. وقال داود ومن تابعه من أصحاب الظواهر: أن هذا القياس ليس بحجة لهذا الحكم، وسلم ابراهيم النظام أنه خلاف إجماع السلف وطعن. وروى بعضهم المذهب عن قتادة وابن سيرين ومسروق (510).

(3) ذكر الغزالي في المنخول إنكارَ الحشوية للقياس العقلي والشرعي (324) والحشو اشتهروا بالحشويّة وهو لقب تحقير، عرفت به طائفة من الذين اشتغلوا بالفقه والحديث واعتقدوا بصحة الأحاديث المجسمة وأخذوها بظاهر لفظها وقد ازدرى المعتزلة أصحاب الحديث جميعاً وعدوهم من الحشوية، لأنهم قبلوا ببعض أحاديث التجسيم وقالوا «بلا كيف» (الموسوعة الإسلامية «الانكليزية» 2/ 269 وموسوعة وجدي 3/ 437).

فإن قال قائل: إن الإجماع إذا صدر عن رأي واجتهاد من غير توقيف فلا بد من أن يتقدمه اختلاف [234أ] ومنازعة، على مجرى العادة من قوم مختلفي الهمم والمنال في العلم، أنهم إذا تشاوروا فيما كان طريقه الرأي والاجتهاد واختلفوا وتنازعوا، فإذا وجدناهم متفقين من غير خلاف كان منهم متقدماً فيه، علمنا أن ذلك عن توقيف. قيل له هذا غلط، لأنه يجوز أن يكون دليل الحكم ظاهراً جلياً لا يحتاجون معه إلى استقصاء النظر، فتتوافى همه بالنسبة إليه أو يسبق إليه بعضهم ويحتج به فيتبعه الباقون فلا يحصل هناك خلاف، وإن كان أصله رأياً ومصدره عن اجتهاد. وجائز أن يكون دليل الحكم غامضاً خفياً في الآية فيختلفون ثم يتجلى للجميع باستقصاء النظر وكثرة الخوض فيصدرون عن الاتفاق. ثم لا ينقل الدافع ذلك ما كان بينهم فيه من التنازع والاختلاف، لأن وقوع الإجماع قد أغناهم عن ذلك في معرفة حكم الحادثة، ونقل الخلاف والمنازعة لا فائدة فيه.

فإن قال قائل: لو جاز وقوع الإجماع عن اجتهاد فلا يكون مع ذلك لا حقاً وصواباً لأوجب أن يكون اجتهاد الأمة أفضل من اجتهاد النبي ﷺ وأعلى مرتبة لأن النبي ﷺ قد كان يجوز عليه وقوع الخطأ في الاجتهاد والدليل [على][1] ذلك أن الله، تعالى ذكره، قد عاتبه في أسارى بدر وأنزل: ﴿**لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سبق لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [سورة الأنفال الآية: 68] وقال عز وجل: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾ [سورة التوبة الآية: 43] وما جرى مجرى ذلك، فلما امتنع أن يكون اجتهاد الأمة أفضل من اجتهاد النبي ﷺ، وكان النبي ﷺ قد جاز عليه وقوع الخطأ في الاجتهاد دلَّ ذلك على جواز وقوع الخطأ في الأمة فيما تقوله من طريق الرأي.

قال أبو بكر: قد أجبت عن هذا بأجوبة، **أحدها:** أن اجتهاد النبي ﷺ لا يقع فيه خطأ، لأن معاصي الأنبياء عليهم السلام وإن كانت صغائر مغفورة فغير جائز وقوعها في شيء يظهر للناس ويلزمهم فيه الاتباع والاقتداء بالنبي ﷺ، ولو ظهرت معاصي الأنبياء عليهم السلام لكان فيه تنفير عن الطاعة وانحياش عن السكون والطمأنينة إلى صحة ما ظهر من الأنبياء عليهم السلام. **ومن الناس** من أجاب أنَّا نقول أن اجتهاد النبي ﷺ أفضل من اجتهاد الأمة، ومعناه أنه أفضل من

(1) ساقطة من الأصل.

اجتهاد كل واحد منهم في نفسه، ولا يعني بذلك أن اجتهاده أفضل من اجتهاد الأمة مجتمعة كما نقول إن صلاة النبي ﷺ أفضل من صلاة الأمة، وإنما المعنى أنها أفضل من صلاة كل واحد منهم في نفسه لا أنها أفضل [234ب] من صلوات جميع الأمة بأسرها مجتمعة، وكما نقول فلان أقوى من أخيه فلان وهم عشرة والمراد أنه أقوى من كل واحد في نفسه.

باب القول في صفة الإجماع الذي هو حجة لله تعالى

الإجماع على وجهين: أحدهما يشترك فيه الخاصة والعامة[1]، لحاجة الجميع إلى معرفته وذلك نحو إجماعهم أن الظهر أربع، والمغرب ثلاث، وصوم رمضان، وحج البيت، وغسل الجنابة، وتحريم الزنا، وشرب الخمر، وتحريم نكاح الأمهات والأخوات ونحوهن، فهذا إجماع قد تَشَاور الخاصة والعامة فيه[2].

والإجماع الآخر تُخَص به الخاصة من أهل العلم الذين هم شهداء الله عز وجل على ما ذكره في كتابه ولا اعتبار فيه بقول العامة[3]، لأن العامة لا مدخل لها في ذلك، إذ ليس هو إجابة عامة، وذلك كنحو فرائض الصدقات، وما يجوز[4] في الزروع والثمار[5] من الحق،، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ وما جرى مجرى ذلك مما لم تكثر بلوى العامة به فعرفته الخاصة وأجمعت عليه.

ثم لا يخلو مَنْ ينعقد به الإجماع من أن يكون وجود إجماعه معتبراً بأن يعرف قول كل واحد منهم بعينه وأن يظهر القول من بعضهم وما تيسر في كافتهم

---

(1) ذكر هذه المسألة الشافعي في الأم (7/ 278) وأبو الحسين البصري في المعتمد (2/ 480 - 481) والماوردي في أدب القاضي (1/ 456 - 457) والشيرازي في الوصول (2/ 163) والقاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (17/ 205) والسرخسي في أصوله (1/ 301) والغزالي في المستصفى (1/ 181) والسبكيان في الابهاج في شرح المنهاج (2/ 383 - 388).

(2) مثل الشافعي في الأم لما أجمع عليه الخاصة والعامة بصلاة الظهر أربع ركعات (7/ 278) ومثل له السرخسي بقوله: «كتحريم الزنا والربا، وتحريم الأمهات وأشباه ذلك» (1/ 303) وانظر أمثلته في المعتمد (2/ 481) والمستصفى (1/ 181) والإبهاج في شرح المنهاج (2/ 384).

(3) ذكر هذه المسألة أكثر كتب الأصول منها: المعتمد (2/ 481) والوصول (2/ 163) والبرهان (1/ 684) وأصول السرخسي (1/ 301) والمنخول من تعليقات الأصول (310).

(4) في أصول السرخسي «ما يجب في الزروع والثمار» (1/ 303).

(5) هذا المثال مشابه لما في أصول السرخسي (1/ 303).

من غير إظهارٍ كافٍ من الباقين عليهم ولا تكثر على القائلين به، وغير جائز أن تكون صحةُ الإجماع موقوفةً على وجود القول في المسألة من كل واحد منهم لوفاق الآخرين، لأن ذلك لو كان شرط الإجماع لما صلح إجماع أبداً[1] إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يجيء في شيءٍ من الأشياء قول واحدٍ من أهل عصر انعقد إجماعه على شيء ان شئت من الصدر الأول وان شئت ممن بعدهم، فلما ثبت عندنا صحة إجماع الأمة بإثبات قول كل أحد من الصحابة والتابعين في مسألة علمنا أن هذا ليس شرطاً. ألا ترى أن تحريم نكاح الأمهات والبنات مجمع عليه لا يمنع أحد من الناس من إطلاق القول في أن هذا إجماع الأمة من غير أن يمكنه من كل واحد منهم به إلا ما ظهر وانتشر وترك الباقين الخلاف فيه، فبان ذلك أن شرط وجود الإجماع مع سماع الناس له من غير إظهار نكير ولا مخالفة[2].

فإن قال قائل ليس في ترك النكير إن عدم إظهار الخلاف دلالة على الوفاق لأنه ليس يمنع أن يتركوا النكير مهابة أو تقية أو بغير ذلك من الأمور[3]. فإذاً ليس

(1) جاء في أصول السرخسي كلام مشابه لقول الجصاص هذا (1/ 305)، وانظر كشف الأسرار (3/ 230).

(2) يشير بهذه المسألة إلى الإجماع السكوتي، وقد ذكر الخلاف فيها البصري في المعتمد، وفيها تفصيل (2/ 533 - 534). وذكر الخلاف كذلك الماوردي في أدب القاضي (1/ 465 - 466). وذكر الشيرازي أنه إجماع وحجة، وقال: «وذهب أبو بكر الصيرفي إلى أنه حجة ولكن لا يسمى إجماعاً. وذهب أبو علي بن هريرة إلى أنه إن كان من إمام أو حاكم فليس بحجة، وإن كان من فقيه فهو حجة. وذهب داود إلى أن ذلك ليس بحجة ولا إجماع سواء وجد من إمام أو حاكم أو وجد من فقيه، وهو مذهب القاضي أبي بكر» (2/ 163 - 164) ونقل الخلاف أيضاً الغزالي في المستصفى (1/ 191) وقال الرازي في المحصول عن الإجماع السكوتي: «فمذهب الشافعي - رضي الله عنه - وهو الحق: أنه ليس بإجماع ولا حجة» ثم ذكر أقوال المخالفين بما يشابه قول الشيرازي (2 القسم 1/ 215) وانظر الأسنوي في نهاية السول (3/ 295) والبخاري في كشف الأسرار (3/ 229) والسبكيان في الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 379 - 382) وانظر حاشية التفتازاني (1/ 37) والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام (77) وحاشية العطار على جمع الجوامع (2/ 221 - 223). وقد حققنا قول الشافعي في الإجماع السكوتي في الدراسة عن الإجماع عند الشافعي.

(3) ذكر الرازي في المحصول أوجه السكوت وهي ثمانية:

«أحدها: أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول، وقد تظهر عليهم قرائن السخط.

وثانيها: ربما رآه قولاً سائغاً أدى اجتهاده إليه - وإن لم يكن موافقاً عليه.

وثالثها: أن يعتقد [أن] كل مجتهد مصيب - فلا يرى الانكار فرضاً - أصلاً.

ورابعها: ربما أراد الإنكار، ولكنه ينتهز فرصة التمكن منه، ولا يرى المبادرة إليه مصلحة. =

في ترك إظهار الخلاف دلالة على الموافقة كما روي أن عمر سأل الصحابة في قصة المرأة التي أرسل إليها يدعوها ففزعت فألقت جنيناً ميتاً، فقالوا: «إنما أنت مؤدِّب، ولم ترد إلا الخير، وما نرى عليك شيئاً، وعلي عليه السلام ساكت، فقال له: «ما تقول يا أبا الحسن»، فقال علي: «إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا قاربوك فقد غشُّوك، أرى عليك الدية»، فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ [235أ]: «أنت صدقتني»[1]. فقد كان علي ساكتاً مضمراً لخلاف الجماعة ولم يكن سكوته دلالة على الموافقة[2] ولم يستدل عمر أيضاً بسكوته على الموافقة.

ذكر عبيد الله بن عبد الله[3] عن ابن عباس أنه كان يقول في[4] «مسألة العول»: بأن من لا ينتقل من فرض إلا إلى فرض ففرضه قائم ومن كان منتقلاً لا إلى فرض أدخلت النقصان عليه، قال فقلت: «هلا ذكرته لعمر» فقال: «إنه كان أميراً مهيباً»[5] فأخبر أن مَهَابته كانت مانعة له من إظهار الخلاف عليه. قيل له: أما قصة

= وخامسها: أنه لو أنكر لم يلتفت إليه، ولحقه بسبب ذلك ذل: كما قال ابن عباس ـ في سكوته عن العول ـ: «هبته وكان والله مهيباً».
وسادسها: ربما كان في مهلة النظر.
وسابعها: ربما سكت لظنه أن غيره يقوم مقامه ـ في ذلك الإنكار ـ وإن كان قد غلط فيه.
وثامنها: ربما رأى ذلك الخطأ من الصغائر، فلم ينكره». (2 قسم 1 /219).

(1) ذكر هذا الاعتراض الإمام السرخسي في أصوله ومثل له بنفس القصة التي أوردها الجصاص عن عمر ـ رضي الله عنه ـ (1 /303 - 304). وذكر الاعتراض للشيرازي في الوصول (2 /165) والبخاري في كشف الأسرار (3 /230) والمَحَلي في شرح متن جمع الجوامع وذكر أن هذا الاعتراض للشافعي (2 /189).

(2) هذا التوجيه مشابه لما في أصول السرخسي (1 /304) والبخاري في كشف الأسرار وقد أورد قصتها بقوله: «ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر ـ رضي الله عنه ـ أنها تجالس الرجال وتتحدثهم، فأشخص إليها ليمنعها عن ذلك فأملصت من هيبته فشاور الصحابة في ذلك...» (3 /229).

(3) هو عبيد الله بن عبد الهذلي أبو عبد الله المدني (... - 98هـ = ... - 716م) أحاديثه عن ابن عباس مرسلة، كان عالماً ثقة فقيهاً، يعد من فقهاء المدينة السبعة، شاعراً كثير الحديث، وهو تابعي من سادات التابعين، قدموه في معرفة الأحكام والحلال والحرام، ذهب بصره، وقد اختلف في سنة وفاته. (انظر الكاشف للذهبي 2 /228، وتهذيب التهذيب 7 /23 - 24، وشذرات الذهب 1 /114).

(4) في الأصل «عن ابن عباس أنه مسألة العول واحتج بأن من لا...» والسياق يقتضي ما أصبتناه.

(5) والقصة بأكملها كما رواها ابن حزم في المحلى بسنده: «عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض =

عمر في أمر المرأة فلا دلالة فيه على ما ذكرت من قبل أن علياً لم يسكت إلى أن أبرموا الأمر وفرغوا من الكلام في المسألة، وإنما سكت لينظر في جواب القوم، ثم لما أجاب القوم أقبل عليه عمر فسأله قبل أن يتكلم علي بشيء، وعسى لو قد كان عمر أراد أن يأخذ قولهم أو أن يقف في الحكم أن يخبرهم ولا يسكت، ونحن إنما نجعل ترك إظهار الخلاف حجة إذا انتشرت المقالة وظهرت واستمر القائلون بها عليها ثم لا يظهر من غيرهم فيها خلاف. فأما ما داموا في مجلس التشاور وإلا ينافيها فجائز أن يكون الساكت ناظراً في المسألة مروياً فيها لم يتجه له فيها شيء، فإذا استمرت الأيام عليه ولم يظهر خلافاً مع العناية منهم بأمر الدين وحراسة الأحكام علمنا أنما لم يظهروا الخلاف لأنهم موافقون لهم[1].

= المواريث فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم! أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال أي موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا ابن العباس من أول من أعال الفرائض؟ فقال: عمر بن الخطاب لما التقت عنده الفرائض ودافع بعضها بعضاً، وكان امرءاً ورعاً، فقال: والله ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم أخر، فما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص فأدخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول، قال ابن عباس: وأيم الله، لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة. فقال له زفر: وأيها يا ابن عباس قدم الله عز وجل؟ قال: كل فريضة لم يهبطهما الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة، فهذا ما قدم. وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي، فذلك الذي أخر. فأما الذي قدم فالزوج له النصف، فإن دخل عليه ما يزيله رجع إلى الربع لا يزايله عنه شيء، والزوجة لها الربع فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزايلها عنه شيء، والأم لها الثلث فإن زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت إلى السدس لا يزايلها عنه شيء، فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي أخر فريضة الأخوات والبنات لهن النصف فما فوق ذلك والثلثان فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما يبقى، فإذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما أخر بدىء بمن قدم وأعطى حقه كملا، فإن بقي شيء كان لمن أخر، وإن لم يبق شيء فلا شيء له. فقال له زفر: فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي، قال ابن عباس: هبته» (9/ 263 - 264) وقد روى القصة مختصرة الشيرازي في الوصول (2/ 166) والسرخسي في أصوله (1/ 304) وانظر كشف الأسرار (3/ 230) ونهاية السول (3/ 297) وحاشية التفتازاني (2/ 37).

(1) ذكر هذا التوجيه السرخسي في أصوله، وله في القصة توجيهات أخرى، قال: «... فإنما يكون هذا حجة أن لو فصل عمر الحكم بقولهم أو ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي - رضي الله عنه - ساكتاً بعد ذلك ولم ينقل هذا، فإنما يحمل سكوته في الابتداء على أنه لتجربة إفهامهم، أو لتعظيم الفتوى الذي يريد إظهاره باجتهادهم حتى لا يزدري به أحد من السامعين، أو ليروي النظر في الحادثة ويميزه من الأشباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره...» (1/ 306).

وأما حديث لبن عباس **فـي العول** بأن ابن عباس قد كان يظهر هذا الخلاف في عهد الصحابة فإنما منعه مَهَابة عمر في محاجته كما تهاب الأحداث ذوي الأسنان[1] وكيف يجوز أن يكون ابن عباس يمنعه مهابة عمر من الخلاف عليه، وقد كان عمر يقدمه ويسأله مع سائر من كان يسأله من الصحابة لما عرف من فضل فطنته ونفاذ بصيرته وكان يمدحه ويقول «غص يا غواص[2]»[3] ويقول «شنشنة أعرفها من أخزم»[4] يعني شبهه بالعباس - رضي الله عنه - في فهمه وعقله ودهائه. ومتى كان الناس في تَقِيَّة من عمر في إظهار الخلاف عليه في مسائل الحوادث؟ وهو قد كان يستدعي منهم الكلام فيها[5].

قال أبو بكر وقد كان عيسى بن أَبَّان[6] يقول: «إن ترك النكير لا يدل على الموافقة[7]، لأن النبي ﷺ لم يكتف في قصة ذي اليَدَيْن بترك الناس النكير عليه في قوله: «أقصرت الصلاة أم نسيت» حتى سأل أبا بكر وعمر فقال: «أحقاً ما يقول

---

(1) يشابه هذا لفظ السرخسي في الأصول (1/ 307) بإبدال لفظ «الأحداث» بـ«الشبان» وبمثل لفظ السرخسي قال ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3/ 104).

(2) في الأصل «يا عوام» والراجح ما أثبتناه.

(3) رواه السرخسي في الأصول (1/ 307) والبخاري في كشف الأسرار (3/ 234) وروى ابن حجر عن علي قوله لابن عباس «انه لغواص» (2/ 232).

(4) هو مثل عربي وعجز من شعر لأبي أخزم الطائي وتمامه:

ان ابـنـي ضـرجـونـي بـالـدم ... شـنـشـنـة أعـرفـهـا مـن أخـزم

وهو يضرب في قرب الشبه. وفي رواية أن عمر كان يقول لابن عباس حين يعجبه رأيه: نشنشة أعرفها من أخشن (انظر مجمع الأمثال للميداني 1/ 361 ولسان العرب 13/ 243).

(5) هذا مشابه لرد السرخسي في أصوله على الاعتراض السابق (1/ 307) وأيضاً مشابه لرد البخاري في الكشف (3/ 234). وللشيرازي في الوصول توجيه آخر فليرجع إليه (2/ 166).

(6) هو عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى (... - 221هـ = ... - 836م) من كبار فقهاء الأحناف ممن تتلمذوا على محمد بن الحسن. كان سهلاً فقيهاً سريع الانقاذ للأحكام سخياً عفيفاً، ولي القضاء عشر سنين، وكان ذا مال قبل ولايته، ومات وما ورث شيئاً، كان خبيراً بالحساب وتنظيم السجلات. له من المؤلفات كتاب «إثبات القياس» و«اجتهاد الرأي» و«الجامع» في الفقه. (انظر أخبار القضاة 2/ 172، والجواهر المضية 1/ 401، وتاريخ بغداد 11/ 157، والفوائد البهية 151).

(7) وهذا مذهب القاضي الباقلاني من الأشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة (انظر حاشية الأزميري 2/ 258، وفتح الغفار بشرح المنار 3/ 3).

ذو اليدين»، فقالا: «نعم»[1] فحينئذ أتم الصلاة[2]. وكان أبو الحسن[3] يقول: «إن ترك النكير لا يدل على الوفاق فغير جائز لأحد إظهار النكير على من قال بخلاف قوله فليس إذاً في سكوت القوم وتركهم النكير على القائلين في الحادثة دَلالة على الموافقة»[4].

قال أبو بكر: ولسنا نقول إن ترك النكير على الانفراد يدل على الموافقة لأن ترك النكير قد يجوز أن يجامعه إظهار [235ب] الخلاف وعامة مسائل الاجتهاد هذا سبيلها، وإنما نقول إن تركهم إظهار المخالفة مع انتشار القول واستمرار الأيام قد يدل على الوفاق.

فأما قصة ذي اليدين فإن القوم وإن[5] تركوا مخالفته ولم يظهروا النكير عليه فغير جائز عندنا أن يستدل به في الموضع الذي نحن فيه من الكلام على الإجماع، ولعل عيسى إنما أراد [أنّ][6] ترك النكير على الوجه الذي كانت عليه قصة ذي اليدين لا يدل على الموافقة. وإنما قلنا إن قصة ذي اليدين لا تعترض على ما قلنا في الإجماع من قبل أن ذا اليدين لما قال هذا القول قال النبي ﷺ عَقِيبَهُ قبل أن يظهر من القوم خلاف عليه أو وفاق له: «أحق ما يقول ذو اليدين؟»، لأن الكلام كان مباحاً في الصلاة حينئذ فلم يكن هناك شيء يمنع من الاستفهام[7]. وقد كان له ﷺ أن يعتبر حال القوم هل هم تاركون النكير عليه أم لا، فنستدل بتركهم الخلاف عليه على صحة خبره ولكن أجاب الاستفهام بالقول. وقد قلنا قبل ذلك أن ترك إظهار الخلاف إنما يكون دلالة على الموافقة إذا انتشر القول وظهر ومرت عليه أوقات يعلم في مجرى العادة بأنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف ولم

---

(1) هذا حديث رواه الجماعة عن أبي هريرة، فالبخاري (1/ 183 و 2/ 86) ومسلم (1/ 403 - 405). وأبو داود (1/ 264 - 265). والترمذي (1/ 247). والنسائي (3/ 20 - 25). وابن ماجة عنه وعن ابن عمر وعن عمران بن حصين (1/ 383 - 384). والإمام أحمد في المسند (2/ 234 - 235 و 423 و 460).

(2) هذه الرواية عن عيسى بن ابان ذكرها السرخسي في أصوله (1/ 304) وأشار إليها البخاري في الكشف (3/ 229).

(3) هو الكرخي، وقد مرت ترجمته.

(4) روى ما يشابه ألفاظ هذا القول عن الكرخي السرخسي في أصوله (305).

(5) في الأصل تكرر لفظ «وإن».

(6) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

(7) هذا التوجيه أشار له السرخسي في أصوله بما يقارب ألفاظ الجصاص (1/ 308).

ينكر على غيره مقالة أو كان قد استوعب هذا النظر في الفكر[1].

وأما ما حكيناه عن أبي الحسن من أنه غير جائز له الإنكار فيما طريقه الإجتهاد فهو صحيح، ولم نجعل نحن ترك النكير حجة في الإجماع ودون ترك إظهار الخلاف بعدما مضى من وقت ظهور القول وانتشاره مدة لو كان هناك قائل بخلافه لكون[ـه] قد استوفى مدة نظره واستقرت قوة رأيه على قول يقول به إن كان مخالفاً له، فإذا لم يظهر منه ذلك علمنا أنه موافق له[2].

ومن الدليل على صحة ما ذكرناه من اعتبار ترك إظهار الخلاف في القول الذي قد استفاض وظهر من بعض الأمة أنه معلوم في مجرى العادة وما عليه طبائع الناس، أنهم إذا تشاوروا في أمر من الأمور؛ فقال فيه أعلامهم وأولوا الألباب منهم قولاً وسكت الباقون، أن ذلك نصاً منهم بذلك القول، وموافقة للقائلين به لو كان هناك مخالف لهم لأظهر الخلاف إذا كان ذلك يهمهم ويتعلق بشيء من مصالحهم في دنياهم[3]، كما كان منه ديناً يصفه جماعة منهم إلى الحق وأنه حكم لله تعالى الذي أدّاهم إليه اجتهادهم فهو أولى بأن يكون تركهم إظهار الخلاف فيه دلالة على الموافقة. وأيضاً فإنهم مع اختلاف أحوالهم وتقارب طبائعهم ومقاصدهم لا يجوز أن تتوافق هممهم على ترك إظهار خلاف هم له يضمرون[4]. كما أن قائلاً لو قال يوم الجمعة أن الإمام لما صعد المنبر رماه بسهم فقتله، لم يجز أن تحضر جماعة ممن شهد [236أ] الجامع ولم يسمعوا بذلك أن

---

(1) شرط البزدوي في الكشف اعتبار السكوت موافقة بقوله: «إنما نجعل السكوت تسليماً بعد العرض... أو بعد الإشتهار» وشرحه البخاري بقوله: «إنما نجعل سكوت الباقين تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك - أي العرض - موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً، إذ الساكت عن الحق شيطان أخرس، فإذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً، لأنه امتناع عن إظهار الحق وترك للواجب احتشاماً للغير، والعدالة مانعة عنه، فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابة... وقوله أو بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض أي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض أو بعد الاشتهار، إذ الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض» (كشف الأسرار 3 /231).

(2) يشابه توجيه الجصاص هذا كلام الكرخي فيما حكاه السرخسي عنه في أصوله (1 /308).

(3) أورد هذا المثال السرخسي في الأصول (1 /309).

(4) يوافق هذا ما أورده السرخسي في أصوله، وقال: «لا يباح له السكوت عنه بعدما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك، فإنما يحمل السكوت على الوجه الذي يحل له شرعاً، ولهذا اعتبرنا في ثبوت الإجماع بهذا الطريق أن يسكت بعد عرض الفتاوى عليه...» (1 /308).

يتركوا إظهار النكير عليه ولا يجوز أن تتفق هممهم على السكوت مع اختلاف أحوالهم[1]. وأيضاً فإنه معلوم أن السلف قد كانوا يعتقدون أن إجماعهم حجة على من بعدهم[2] فغير جائز إذا كان هذا هكذا أن يكون هناك مخالف لهم مع انتشار قولهم فيضمر خلافهم، ويسره ولا يظهره، حتى يتبين للناس أنهم ليس هناك إجماع تلزم حُجته من بعدهم، فوجب بهذا أن يكون سكوتهم بعد ظهور القول وانتشاره دَلالة على الموافقة ولو لم يصح الإجماع من هذا الوجه لمّا صح إجماع أبداً، إذ غير ممكن أن يضاف شيء من الأشياء يقول إلى جميع الأمة على أنه قد قاله ولفظ به وإنما يعتمدون فيه على ظهور القول فيهم من غير مخالف لهم[3].

وقال بعضهم ممن لا يؤبه له: الإجماع الذي يحكم بصحته وينقطع به العدد فهو اتفاق العلماء على موضع الكعبة من مكة، وموضع الصفا والمروة، وأن شهر رمضان هو الشهر التاسع من ذلك ونحو ذلك، وما عدا هذا فلم تقم الدلائل بإيجابه[4]. فيقال: من أين علمت أن العلماء متفقون على ذلك هل لقيت كل واحدٍ منهم من أسلافهم وأخلافهم فأخبروك بذلك؟ فإن قال: نعم، أكذبه الناس كلهم، وإن قال: لا، قيل له فلم قضيت باتفاقهم عليه؟ وهل علمته إلا من حيث استفاض ذلك من جماعة ولم ينكره منكر أو لا سبيل إلى إثباته إلا من هذه الجهة؟، فهلا جعلت هذا اعتباراً في أمثاله مما لم يظهر وينتشر، ثم لا توجد عن أحد من أهل ذلك العصر خلافاً فيه فيثبته إجماع الناس لها؟ وكان الخلفاء الراشدون إذا نزل بهم نوازل من أمور الدين سألوا الصحابة عن سُنة رسول الله ﷺ ولم يفزعوا إلى القياس إلا بعد فقد السنة، فدل على أن خبر الواحد مقدم على القياس[5].

---

(1) هذا عين المثال الذي أورده السرخسي في الأصول (3 /309).

(2) وبه قال السرخسي في الأصول، وحدد السلف: بالصحابة، وأن إجماعهم موجب للعلم قطعاً (1 /309 - 310). وهو قول ابن حزم في الإحكام (4 /149 - 150).

(3) انظر ما يوافق هذا في أصول السرخسي (1 /309 - 310) وكشف الأسرار (3 /233 - 234) وتيسير التحرير (3 /246 - 247).

(4) أورد هذا الاعتراض السرخسي في أصوله ولم يذكر قائله. ثم أجاب عنه بما يشابه لفظ الجصاص (1 /310).

(5) «خبر الواحد مقدم على القياس» هو قول الشافعية. أما عند الأحناف فهو على التفصيل كما ذكر الشيرازي في الوصول «إن كان مخالفاً لقياس الأصول لا يجب العمل به، وإن كان مخالفاً لغير قياس الأصول وجب العمل به» (2 /103). وقال السرخسي في أصوله في خبر الواحد: «ما وافق =

ومن جهة أخرى إنّ المخبر إذا كان عدلاً ضابطاً تسكن النفس إلى خبره فهو يقول لنا هذا نص الحكم والقياس لا يمكنه أن يدعي أن ما أداه إليه قياسه حقيقة حكم الله تعالى، فكان للخبر مزية على النظر. وأما إذا كان ورود الخبر من جهة من ظهر من السلف التثبت في روايته ومقابلتها بالقياس أو لم يكن الراوي له معروفاً بالضبط والاتقان، فإنما جاز معارضته بالقياس وساغ الاجتهاد في تقوية القياس عليه من قبل أن السلف قد اعتبروا ذلك وعارضوه كثيراً من هذا الضرب من الأخبار بالنظر كنحو معارضته لخبر أبي هريرة في الوضوء مما مست النار[1] فقال: أنتوضأ [من][2] الحميم»[3] وقد أغلي بالنار، وكخبر فاطمة بنت قيس في إبطال السكنى والنفقة[4]، قال فيه عمر: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة»[5]، ذهب عيسى[6] إلى قوله: «وسنة نبينا» إنما عنى به قياس السنة [236ب] لا أنه كان عنده سنة بخلاف ما روته، وذلك أنه لو كان عند عمر سنة بخلاف ما روته لسألها

= القياس من روايته فهو معمول به، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسدّ باب الرأي فيه» (1 \341).

(1) حديث الوضوء مما مست النار رواه مسلم عن زيد بن ثابت وعن أبي هريرة وعن عائشة (1 /272) وأبو داود عن أبي هريرة (1 /50). والترمذي عن أبي هريرة (1 /52) والنسائي عن أبي هريرة وعن أبي أيوب وعن أبي طلحة وعن زيد بن ثابت وعن أم حبيبة (1 /105 - 107). وابن ماجة عن أبي هريرة وعن عائشة وعن أنس بن مالك (1 /163 - 164). وأحمد في المسند عن أبي هريرة (/265 2، 271، 427، 470، 479، 503، 529) وعن زيد بن ثابت (5 /184، 188، 189، 190، 192) وعن عائشة (6 190 /89) وعن أم حبيبة (6 /326، 328، 426،،427).

(2) ساقطة من الأصل والسياق يقتضيها.

(3) هو قول ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ كما ورد في رواية الترمذي بلفظه (1 /52) وأما لفظ ابن ماجة «أتوضأ من الحميم؟» (1 /163) وبمثل لفظ الترمذي في جامع الأصول لابن الأثير (8 /122).

(4) أومأ إلى خبر فاطمة بنت قيس البخاري في صحيحه (1 /74 - 75). وذكره مسلم في أحاديث عنها (3 /1114 - 1120). وأبو داود عنها (2 /285 - 288). والترمذي عنها (2 /325). والنسائي عنها (6 /75، 144 - 145، 150)، وابن ماجة عنها (1 /656). وأحمد في المسند عنها (6 /373، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417).

(5) رواه الإمام مسلم عن عمر ـ رضي الله عنه ـ والأسود بن يزيد بلفظ: «لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة...» (2/ 1118 - 1119). وأبو داود عنه أيضاً (2 /288). الترمذي عن المغيرة عن ابراهيم (2/ 325). وأحمد في المسند عن عامر (6 /415).

(6) هو ابن ابان، سبقت ترجمته.

عن تاريخ حديثها لينظر أيهما الناسخ ليعمل عليه، فلمّا سألها عن ذلك دل على أنه لم يكن عنده نص سنة في ذلك، وأنّ مراده كان أنه مخالف لقياس السنة وهي ما ثبت من السكنى والسكنى من النفقة، فإذا وجب بعضها وجب جميعها لا فرق بينهما، ولأنه حين جعلت في حكم الزوجات في وجوب السكنى، لها وبقي حق في مال كان القياس أن يكون كذلك في حكم النفقة. وكما رد علي - رضي الله عنه - خبر أبي سِنَان الأشْجَعي[1] في قصة بُروع بنت واشق[2] لأنه كان خلاف القياس عنده ولمْ يكن الراوي له معروفاً بالضبط ألا ترى أنه قال: «لا تقبل شهادة الأعراب على رسول الله ﷺ».

باب القول فيمن ينعقد بهم الإجماع

قال أبو بكر لا نعرف عن أصحابنا كلاماً في تفصيل من ينعقد بهم الإجماع وكيف صفتهم، وقد اختلف أهل العلم بعدهم في ذلك فقال قائلون لا ينعقد الإجماع الذي هو حجة لله عز وجل إلا باتفاق[3] فرق الأمة كلها من كان محقاً أو مبتدعاً ضالاً ببعض المذاهب الموجبة للضلال[4]. وقال آخرون لا اعتبار بموافقة أهل

---

(1) رجح ابن حجر في الإصابة أن اسمه الجراح الأشجعي وليس معقل بن سنان (4/ 96) لكن في ترجمة الجراح الأشجعي ذكر الحديث وفيه «... فقام رجل من أشجع فقال قضى فينا رسول الله ﷺ بذلك في بروع بنت واشق، قال: هلم شاهداك على هذا فشهد أبو سنان والجراح رجلان من أشجع» (الإصابة 1/ 229). وهذا يؤيد أنّ أبا سنان غير الجراح. أقول يحتمل أن يكون أبو سنان هو معقل بن سنان الذي صرحت بعض الروايات باسمه في قصة بروع بنت واشق، وهو معقل بن سنان بن مظهر الأشجعي (... - 63هـ = ... - 683م) مختلف في كنيته، وفد على النبي ﷺ فأقطعه قطيعة، كان رجلاً شجاعاً حمل راية قومه في حنين وفتح مكة، وكان رجلاً جميلاً نفاه عمر إلى البصرة بعد أن بلغ عمر مقالة امرأة فيه، وكان مع أهل الحرة وقتل يومئذ صبراً. (انظر الإصابة 3/ 446، وتهذيب التهذيب 10/ 233، وتجريد الصحابة 2/ 94) وخبر أبي سنان في بروع بنت واشق رواه أبو داود عن ابن مسعود (2/ 237 - 238). والترمذي عنه (2/ 306). والنسائي عنه (6/ 121 - 123، 198) وأحمد في المسند عنه وعن علقمة (1/ 447 و 4/ 280).

(2) هي بروع بنت واشق الروّاسية الكلابية أو الأشجعية زوج هلال ابن مرة (انظر الإصابة 4/ 251، وأسد الغابة 6/ 37).

(3) في الأصل «بالاتفاق».

(4) انظر هذا القول في المعتمد (2/ 481) وأشار إليه القاضي عبد الجبار في المغني (17/ 205) وإمام الحرمين في البرهان وقال: «وهذا فيه نظر عندي؛ فإن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره، بل يلزمه أن يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده وليس له أن يقلد غيره، فكيف ينعقد الإجماع عليه =

الضلال لأن الحق في صحة الإجماع[1] إنما الإجماع الذي هو حجة لله تعالى وإجماع أهل الحق الذين لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم[2].

قال أبو بكر وهذا الصحيح عندنا[3]، وذلك لأن الله تعالى قد حكم لمن ألزمنا قبول شهادتهم من الأمة بالعدالة بقوله عز وجل: ﴿[وَكَذَٰلِكَ] جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ﴾ [سورة البقرة الآية: 143] فجعل الشهداء على النَّاس والحُجة عليهم فيما قالوه وشَهِدَ[4] به الذين وصفهم أنهم وسط، والوسط العدل، وقد قيل الوسط الخيار[5] كما قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [سورة القلم الآية: 28] يعني خيرهم، والمعنى واحد، لأن العدل الخيار، والخيار العدل، وإذ كان ذلك كذلك[6] لا اعتبار لمن لم يكن من هذه الصفة في الاعتداد بإجماعهم. وقال تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾[سورة لقمان الآية: 15] وقال تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [سورة النساء الآية: 110]، وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران الآية: 110]، فألزمنا اتباع من أناب إليه، والاقتداء بالمؤمنين، ومن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأهل الضلال والفسق بخلاف هذه الصفة فلا يلزمنا اتباعهم، ومتى اجتمعت فرق الأمة على أمر علمنا أن المأمور باتباعهم منهم المؤمنين ومن أناب إلى الله تعالى

= في حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه؟ وإذا بعد انعقاد الإجماع في حقه، استحال انعقاد بعض حكمه، حتى يقال: انعقد الإجماع من وجه، ولم ينعقد من وجه» (1 /688 - 689) وانظر السرخسي في أصوله (1 /310) والغزالي في المستصفى (1 /182) والبخاري في كشف الأسرار (3 /238).

(1) في الأصل زيادة «و» في هذا الموضع.

(2) في الأصل «ضالهم» والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(3) وهو قول الجمهور كما قال البخاري في كشف الأسرار (3 /237) وانظر السرخسي في أصوله (1 /311) والرازي في المحصول (جـ 2 قسم 1 /281 - 282).

(4) في الأصل «وشهدوا به»، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(5) قد ذكرت الروايات المرفوعة التي تؤيد بأن «الوسط» «العدل» عند الكلام على حجية الإجماع (انظر سنن النسائي 4 /275، ومسند الإمام أحمد 3 /32، وتفسير مجاهد 90) أما تفسير «الوسط» بـ«الخيار» و«العدل» ففي كتب التفسير (انظر الطبري 2 /5 - 6، وتفسير الفخر الرازي 4 /109، وفتح القدير للشوكاني 1 /150).

(6) هنا زيادة «و» في الأصل.

دون الضلال والفاسقين، فدل ذلك على أنه لا عبرة بخلافه[1] إذ كانوا ألوفاً فَعَدُّهُم لم يكونوا متَّبَعِين ولا يُقتدى بهم [237أ] ولا كان قولهم حجة على أحد، فثبت بذلك أن انعقاد الإجماع متعلق بقول الجماعة التي قد شملها الوصف من الله تعالى بالعدالة ولزوم قبول الشهادة[2]، ولأجل ما قد بينا من الأصل لم يعتد بخلاف الخوارج وسائر فرق الضلالة لما قد ثبت من ضلالهم، وأنهم لا يجوز أن يكونوا شهداء لله تعالى، ومما وجب أيضاً أن لا ينعقد بقول هؤلاء في الإجماع إن علم الشريعة مبني على السمع ومن لا[3] يعرف الأصول السمعية لم يصل إلى علم فروعها. والخوارج ومن جرى مجراهم قد أكثرت [على][4] السلف الذين نقلوا الدين ولم يقبلوا أخبارهم ونقلهم لها، ومن كان كذلك عدم العلم بها فصاروا بمنزلة العامي الذي لا يعتد به في الإجماع ولا الاختلاف لعدم علمه بأصول الشرع التي عليها منشأ فروعه[5].

فإن قال قائل: إن كنت لا تعتد بمن سلف [الذي][6] ثبت ضلاله في

---

(1) يشابه هذا الاستنتاج من الآيات ما جاء في المعتمد للبصري (2/ 480) وأصول السرخسي (1/ 311) وكشف الأسرار (3/ 237).

(2) وقد وضع بعض علماء الأصول قاعدة لمن يعتد بهم في الإجماع، وهنا نورد بعض هذه القواعد لاستكمال الفائدة: قال الشاشي: «والمعتبر في هذا الباب إجماع أهل الرأي والاجتهاد» (291) وأما لفظ ابن حزم في الإحكام فهو: «أن من يشهد بقلبه ولسانه أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وأنه بريء من كل دين غير دين محمد ﷺ: فهو المؤمن المسلم، ونقله واجب قبوله، إذا حفظ ما ينقل، ما لم يمل عن إيمانه إلى كفر أو فسق، وأهل الأهواء كل مقالة خالفت الحق...الخ (4/ 236) وقال الرازي في المحصول: «المعتبر بالإجماع - في كل فن - أهل الاجتهاد في ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره» (جـ 2 قسم 1/ 281 - 282) ومثله في نهاية السول (3/ 302) وقال الغزالي في المستصفى: «كل مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحل والعقد قطعاً، ولا بد من موافقته في الإجماع» (1/ 181) وبلفظه في حاشية الإزميري (2/ 259). وقال البزدوي في كشف الأسرار: «كل مجتهد ليسس فيه هوى ولا فسق» (3/ 237)، ومثله في فتح الغفار بشرح المنار (3/ 4) والتلويح على التوضيح (2/ 337).

(3) في الأصل «لم».

(4) ساقطة من الأصل.

(5) مثل البزدوي بعدم الاعتداد بخلاف الخوارج والروافض بالإمامة، ولم يطلق عدم الاعتداد بهم في الدين كما قال الجصاص (انظر كشف الأسرار 3/ 238، وفتح الغفار بشرح المنار 3/ 4) وانظر في عدم الاعتداد بالخوارج أيضاً الإحكام لابن حزم (4/ 196) والسرخسي في الأصول (1/ 311).

(6) ساقطة من الأصل.

الإجماع ولا تعد خلافه خلافاً لأجل ما ثبت من ضلاله وفسقه، والذي يلزمك على هذا الأصل أن لا تعتد بخلاف فسقه من جهة الأفعال وإن كان صحيح الاعتقاد، لأن الفاسق على أي وجه كان فسقه لا يكون من شهداء الله تعالى ولا ممن حكم له بالعدالة وأناب إليه. قيل له كذلك نقول إن من ثبت فسقه لم يعتد بخلافه ولا يعتبر إجماعه وكيف يعتد به في الاجماع والاختلاف وهو لا تقبل شهادته ولا فتياه[1].

فإن قال قائل فيه ألا تجوزون على هذه الجماعة التي انعقد بها الاجماع الانتقال عن حال العدالة إلى غيرها من الضلال والكفر[2]. قيل له من الناس من لا يجيز ذلك[3] لأنه لما ثبت أنهم شهداء الله تعالى في لزوم قولهم امتنع خروجهم عن هذه الحال إلى غيرها لأنه يوجب بطلان حجة الله تعالى. ألا ترى أن قول الأنبياء عليهم السلام لما كان حجة على أمتهم لم يجز عليهم التبديل والتغيير والانتقال عن الحال التي هم عليها ولا من الناس من يجيز ذلك على هذه الجماعة إذا قام غيرهم بدلاً منهم لئلا تخلو الأمة من أن يكون فيها قوم متمسكين بالإيمان قائمون بحجة الله تعالى التي هي الإجماع، وجعل انتقالهم عن ذلك بمنزلة موتهم.

قال أبو بكر وأي القولين صح من ذلك فإنه لا يخل بحجة الإجماع لأن الآية لا تخلو في الحالين من أن يكون فيها شهداء لله تعالى، ومن أن يكون إجماعهم حجة.

قال أبو بكر: ولا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة ولم يرتض بطرق

---

(1) ذكر البخاري وجه قول من أدخل الفاسق في الإجماع فقال: «وقال بعضهم إن الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه. وبين ذلك أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه يُسأل عن دليله، لجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل، فإذا ظهر من استدلاله دليلاً صالحاً على خلافه يرتفع الإجماع بخلافه، وصار داخلاً في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقاً. لأنه من أهل الاجتهاد. وإن لم يظهر دليلاً صالحاً على خلافه لم يعتد بخلافه، ويفارق العدل الفاسق في هذا، لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله، لأن عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل» (3/ 238).

(2) أورد هذا الاعتراض السرخسي في أصوله وأجاب عنه بجوابين يشابهان رد الجصاص على الاعتراض (1/ 313).

(3) قال التفتازاني في حاشيته: «يمتنع ارتداد كل الأمة في عصر من الأعصار سمعاً وإن جاز عقلاً، وقال بعضهم يجوز. لنا أدلة الإجماع السمعية لأنه اجتماع على الضلالة...» (2/ 43).

المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي[1]، كداود الأصبهاني[2]، والكرابيسي وأضرابهما من السخفاء، لأن هؤلاء إنما كتبوا شيئاً من الحديث ولا معرفة لهم بوجوه النظر، ورد الفروع والحوادث إلى الأصول، فهم بمنزلة [237ب] العامي الذي لا يعتد بخلافه لجهله مآل الحوادث على أصولها من النصوص وقد كان داود ينفي حجج العقول ومشهور عنه أنه كان يقول: «بُلْ على العقول»، وكان يقول: «ليس في السماوات والأرض ولا في أنفسنا دلائل على الله تعالى وعلى توحيده» وزعم أنه إنما عرف الله عز وجل بالخبر ولم يدر الجاهل أن الطريق إلى معرفة صحة خبر النبي عليه السلام والفرق بين خبره وخبر مسيلمة[3] وسائر المتنبئين والعلم بكذبهم[4] إما هو العقل والنظر في المعجزات والاعلام والدلائل التي لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى، لأنه [5] لا يمكن أحد أن [يعرف][6] النبي ﷺ قبل أن يعرف الله تبارك وتعالى، فمن كان هذا مقدار عقله ومبلغ علمه كيف يجوز أن يعد من أهل العلم، ومن كان يعتد بخلافه وهو معترف مع ذلك أنه لا يعرف الله تعالى لأن قوله: «إني ما أعرف الله تعالى من جهة الدلائل» اعتراف منه بأنه لا يعرفه، فهو أجهل من العامي وأسقط من

---

(1) يقارب قول الجصاص هذا ما ذكره السرخسي في أصوله (1 /312) وابن قدامة في روضة الناظر (70) والبخاري في كشف الأسرار (240).

(2) هو داود بن علي بن خلف أبو سليمان البغدادي الأصبهاني (201 - 270هـ = 816 - 884م) إمام أهل الظاهر وأحد مجتهدي هذه الأمة وهداتهم قال الخطيب: فيه: «كان إماماً ورعاً ناسكاً زاهداً، وفي كتبه حديث كثير لكن الرواية عنه عزيزة جداً» كان من المتعصبين للشافعي وصنف كتابين في فضائله والثناء عليه، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وإليه انتهت رياسة العلم في بغداد. أخذ بالكتاب والسنة وألغى الرأي والقياس، وذكر ابن النديم صفحتين من أسماء كتبه (انظر الفهرست 303 - 305، وطبقات الفقهاء للشيرازي 92، وتاريخ بغداد 8 /369، وطبقات السبكي 2 /42 - 44، وتاريخ أصبهان 1 /312 - 313، وطبقات المفسرين للداودي 1 /171 - 173).

(3) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة المعروف بمسيلمة الكذاب (... - 12هـ = ... - 633م) تنبأ بعدما جاء قومه إلى النبي ﷺ وهو فيهم لكنه خلف رحالهم. كتب إلى النبي ﷺ ثم رد عليه بجواب وفيه سماه بالكذاب. انتدب أبو بكر له لقتاله خالد بن الوليد فقتله سنة اثني عشر للهجرة وله مائة وخمسون سنة (انظر الكامل لابن الأثير 2 /243، وشذرات الذهب 1 /23، وتاريخ ابن خلدون 2 /74، وتاريخ الخلفاء للسيوطي 76).

(4) في الأصل «بكونهم»، والصحيح ما أثبتناه.

(5) في الأصل «بأنه».

(6) ساقطة من الأصل، والراجح ما أثبتناه.

البهيمة، فمثلهم لا يعد خلافاً على أهل عصره إذا قالوا قولاً يخالفهم، فكيف يعتد بخلافه على من يقدمه. ونقول أيضاً في كل من لم يعرف أصول السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس الفقهية أنه لا يعتد بخلافه وإن كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية لا يكتفى به في معرفة الأصول السمعية، فمن كان بالمنزلة التي وصفنا من فقد العلم بأصول السمع لم يعتد بخلافه وإن كان ذا حظ في علوم أخر، لأنه يكون في هذه الحال بمنزلة العامي[1] الذي لا يعرف الأصول ورد الفروع إليها فلا يكون من أجل ذلك خلافاً.

واختلف أهل العلم في مقدار من يعتبر إجماعه[2] فقال قائلون: الاعتبار في ذلك بإجماع جماعة يمتنع في العادة أن يخبروا عن اعتقادهم فلا يكون خبرهم فيما يخبرون مشتملاً على صدق[3]، فإذا اجتمعت جماعة هذه صفتها على قول من الوجه الذي بينا أن الإجماع يثبت به ثم خالف عليها العدد القليل الذي يجوز على مثلهم أن يظهروا خلاف ما يعتقدون ولا يعلم يقيناً أن خبرهم، فيما يظهرونه من اعتقادهم، مشتمل على صدق لم يعتد بخلاف هؤلاء عليهم إذا أظهرت الجماعة إنكار قولهم ولم يسوغوا لهم خلافاً[4] وإن سوغت الجماعة للنفر اليسير خلافها

---

(1) هذا ما أشار إليه السرخسي في أصوله بألفاظ مقاربة لألفاظ الجصاص (1/ 312) ويشابهه كذلك لفظ البخاري في كشف الأسرار (3 /240).

(2) نقل هذه المسألة مختصرة عن الجصاص ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3 /93).

(3) قال السرخسي في أصوله في مقدار من يعتبر إجماعه: ما لم يبلغوا أحداً لا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم...» ثم قال: «والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين، فإنه ينعقد الإجماع به، وإن لم يبلغوا حد التواتر» (1/ 312) ويقاربه ما في التقرير والتحبير (3/ 92) وشرط في البرهان بلوغهم حد التواتر، وصححه (1/ 690 - 691) ووافقه الغزالي في المنخول (313) ولم يعتبر الرازي في المحصول حد التواتر ولو لم يبق إلا واحداً (2قسم 1 /283) وانظر حاشية التفتازاني (2 /36).

(4) هذا أحد الأقوال التي أوردهما صاحب جمع الجوامع، انظر حاشية العطار (2 /212) وانظر الإحكام للآمدي ونسب القول لأبي عبد الله الجرجاني تلميذ الجصاص (1/ 336) وانظر فتح الغفار لابن نجيم وفيه نسب القول للجرجاني والجصاص بقوله: «وقال الجرجاني والرازي: ان سوغ الأكثر اجتهاد الأقل كخلاف أبي بكر في مانع الزكاة فلا، بخلاف أبي موسى [الأشعري] في نقض النوم، واختاره شمس الأئمة في التحرير (3/ 5) ومثله في التقرير والتحبير (3/ 93) وانظر مفصلاً أصول السرخسي (1/ 316) وكشف الأسرار (3/ 245) وقد أخطأ الآمدي في الإحكام حينما نقل قول الرازي والطبري بقوله: «اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، فذهب =

ولم ينكروه لم يكن ما قالت به الجماعة إجماعاً[1]. وإن خالفت هذه الجماعة جماعة مثلها لا يجوز عليها في مجرى العادة أن يظهر لنا ضعف اعتقادهم إلا وهي مشتملة على صدق فيما أخبرت به وإن لم يقطع على كل واحد في عينه أنه صادق في قوله على [238أ] حسب ما تقدم القول فيه في الأخبار أن يسأل جماعات من المسلمين إذا أخبرت عن اعتقادها للإسلام، علمنا يقيناً أن فيها مسلمين كما أن اليهود والروم إذا أخبروا عن اعتقادهم لليهودية والنصرانية علمنا يقيناً أن فيها من يعتقدها فاختلفت الجماعتان اللتان وصفهما ما ذكرنا في حكم حادثة، وأنكر بعضهم على بعض ما قاله أو لم ينكره، لم ينعقد بقول إحدى الجماعتين[2] إجماع إذا لم يكن ثبت ضلال أحد الفريقين عندنا وهذا لا خلاف فيه.

وقال آخرون إذا خالف على الجماعة التي وصفتهم حالها العدد اليسير وإن كان واحداً كان خلافه عليها خلافاً صحيحاً ولم يثبت مع خلافه إجماع[3]. وكان

= الأكثرون إلى أنه لا ينعقد، وذهب محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، إلى انعقاده» (1 /336). ثم نسب قول الجصاص إلى الجرجاني فقط، والصحيح التفصيل، وأن قول الجرجاني هو عين قول الرازي، أي بشرط عدم التسويغ مع الإنكار. وأما قول ابن جرير فهو كما نقله الشيرازي عنه: «إذا خالف رجل يكون إجماعاً، وإن خالف أكثر من ذلك لا يكون إجماعاً» (الوصول 2 /174) وقال الغزالي في المنخول: «وصار محمد بن جرير إلى أنه لا مبالاة بقول أقل من ثلاثة وإن كانوا مجتهدين، فإنه يندر إصابتهم وخطأ الباقين» (311 - 312) وجاء في الإحكام لابن حزم: «ذهب محمد بن جرير الطبري إلى أن خلاف الواحد لا يعد خلافاً» (4 /191). وجاء في المختصر لابن اللحام: «لا إجماع مع مخالفة واحد أو اثنين عند الجمهور كالثلاثة. جزم به في التمهيد وغيره، خلافاً لابن جرير وعن أحمد مثلهم (75 - 76) وقد وافق الآمدي في النقل عن الرازي والطبري وأحمد البيضاوي في نهاية السول (3 /302) والرازي في المحصول (2 قسم 1 /257) وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3 /93) وابن قدامة في روضة الناظر (71).

(1) في اعتبار قول من سوغ له الاجتهاد انظر حاشية العطار على جمع الجوامع (2 /212) وحاشية البناني على جمع الجوامع (2 /178) والتقرير والتحبير (3 /93) والإحكام للآمدي (1 /336) وفتح الغفار لابن نجيم (3 /5) وكشف الأسرار (245).

(2) انظر في عدم اعتبار قول إحدى الجماعتين إذا ختلفتا حاشية العطار (2 /212) وأشار إليه السرخسي في أصوله (1 /317).

(3) هذا قول الشافعي كنا يفهم من كتابه الأم (7 /278 - 281) وانظر الشيرازي في الوصول (2 /174) والقاضي عبد الجبار في المغني (17 /209) والسرخسي في أصوله (1 /316) والغزالي في المنخول (312) والآمدي في الإحكام (1 /336)والبخاري في الكشف (3 /245).

أبو الحسن يذهب إلى هذا القول[1] ولم أسمعه يحكي عن أصحابنا في ذلك شيئاً.

قال أبو بكر: واستدل من قال بالقول الأول على صحته بقول النبي ﷺ: «فمن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[2]، فقد تضمن هذا القول الأمر بلزوم الجماعة دون الواحد ومعلوم أن مراده إذا قالت الجماعة شيئاً وقال الواحد خلافه، ولولا أن ذلك كذلك لما كان لذكره الواحد منفرداً عن الجماعة معنى. وأيضاً فلو وَجَبَ أن يعتد بخلاف مثله فيما لو تُسوَّغ الجماعة فيه خلافها لما انعقد إجماع أبداً على شيء، لأن القول إذا انتشر وظهر في أهل العصر من غير خلاف ظهر من بعضهم على بعض فإنا نجوز مع ذلك أن يكون مثال واحد أو اثنان لم تبلغهم هذه المقالة، أو بلغتهم فلم يظهروا الخلاف، لأن مثله جائز من الواحد والاثنين والعدد اليسير، ولا يجوز من الجماعات المختلفي الهمم والأسباب فإذا كان تجويز ذلك لم يمتنع صحة الإجماع فإن إظهارهم لهذا الخلاف غير قادح في الإجماع، لأن إجماع الجماعة التي ذكرنا حالها لا يخلو من أن يكون حجة على ذلك الإنسان الذي أسر الخلاف ولم يظهره أولاً كان حُجَّة، فإن كان حجَّة له فهو حجة عليه أيضاً وإن ظهر الخلاف، وإن لم يكن حجة عليه لم يثبت إجماع أصلاً لتعدد [طرق][3] الوصول إلى العلم بأن كل واحد من أهل العصر قد وافق الجماعة على ذلك القول. ومن جهة أخرى أن هذا لا يخلو من أن يضل القائل به أو يكون مخطئاً فيه، فغير جائز إذا كان هذا هكذا أن تكون الجماعة في حيز الضلال أو الخطأ، والواحد في حيز الصواب، لأنه لو كان كذلك لكان ذلك الواحد المنفرد بنفسه حجة لوقوع الصواب في حيزه دون الجماعة، فلما لم يجز على أحد من الأمة بأنه ممن لا

---

(1) روى السرخسي قول الكرخي بلفظ: «وكان الكرخي رحمه الله يقول: شرط الإجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد، فأما إذا اجتمع أكثرهم على شيء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع» (أصول السرخسي 1/ 316).

(2) رواه الترمذي عن ابن عمر من خطبة لعمر بالجابية - رضي الله عنهما -، وقال فيه: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه» (3/ 315) ورواية الإمام أحمد في المسند مثل رواية الترمذي (1/ 26). ورواه الخطيب البغدادي عن عمر في الفقيه والمتفقه (1/ 163) وقد رواه كذلك ابن حزم في الإحكام بعدة روايات ورد عليه بقوله: «هذا الخبر لم يخرجه أحد ممن اشترط الصحيح ولكنا نتكلم فيه على علاته...» (4/ 194).

(3) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

يجوز وقوع الخطأ منه علمنا أنه غير جائز أن يكون [238ب] الحق في قول الواحد والاثنين دون الجماعة. ولو جاز هذا لجاز أن ترتد الجماعة ويبقى الواحد على الإيمان، ولو جاز وقوع هذا لأبطلت[1] الشريعة لعدد من تقوم به الحجة في نقلها، أو لكان ذلك الواحد الباقي محكوماً له باستواء الظاهر والباطن، ولوجب القطع على عينه بأنه حجة الله تعالى على الناس في الإجماع[2]. وهذا قول فاحش يرتكبه ذو بصيرة. وأيضاً فإن النفر اليسير يجوز [أن يكون][3] باطنهم خلاف ظاهرهم وأن يكونوا معتقدين للإيمان في الحقيقة. وجائز أيضاً أن يعتقدون صحة ما يظهرونه من هذه المقالة التي يخالفون بها على الجماعة ومن جاز ذلك عليه لا يجوز القطع على عينه بأنه لا يقول إلا الحق.

وأما الجماعة فإنا نعلم يقيناً أنها قد اشتملت على صدق فيما أخبرت أن منهم من باطنه كظاهره في صحة اعتقاده، وكما نعلم يقيناً أن في الأمة من هو كذلك وأن يقطع به في واحد بعينه، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ**﴾ [سورة لقمان الآية: 15] ﴿**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة النساء الآية: 115] فوجب اتباع من علم الحق في حيزه وناحيته دون من يجوز عليه الخطأ والضلال منهم.

قال أبو بكر: وهذا القول أظهر وأوضح دلالة مما حكيناه عن أبي الحسن في إثبات خلاف الواحد على الجماعة.

فإن قال قائل: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[4] وهذا يوجب جواز الاقتداء بالواحد منهم وإن خالفته الجماعة[5]. قيل له: لا دلالة في هذا على ما ذكرت لاتفاق الجميع على أن الصحابة إذا

---

(1) في الأصل «بطلت».

(2) ذكر الأصوليون أدلة سمعية وعقلية غير ما ذكر الجصاص، انظر المعتمد لأبي الحسين البصري (2 /488 - 489) وابن حزم في الإحكام (4 /199 - 201) والشيرازي في الوصول (2 /175 - 178) والسرخسي في أصوله (1 /317)والرازي في المحصول (2 قسم 1 /258 - 260) والمقدسي في روضة الناظر (68) والآمدي في الإحكام (1 /339) والبخاري في كشف الأسرار (3 /243 - 244).

(3) ساقطة من الأصل.

(4) رواه ابن منده في أماليه ونعيم بن حماد الخزاعي وابن عدي. (عن المنخول 474).

(5) أورد هذا الاعتراض البصري في المعتمد (2 /485)والبخاري في كشف الأسرار (3 /242).

اختلفت لم يجز لأحد من بعدهم تقليد الوا حد منهم بلا نظر ولا استدلال، فصار شرط اتباعه الدليل، لقوله مضمراً في قول النبي ﷺ إذا كان ذلك كذلك وجب الرجوع إلى ما يوجبه الدليل، وقد أقمنا الدلالة على أن الجماعة إذا قالت قولاً وانفرد عنها الواحد والنفر اليسير[1] أنهم شذوذ لا يلتفت إليهم[2]، وإنما فائدة قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» أن الحق لا يخرج عنهم، وأنه سائغ لكل أحد استعمال الرأي في اتباع أحدهم على حسب ما يقوده إليه الدليل، وأنه غير جائز له الخروج عن أقاويلهم جميعاً. وأيضاً فإن قوله: «فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد» ينفي جواز اتباع الواحد وترك الجماعة، فوجب أن يكون قوله: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» محمولاً على الحال التي لا يكون هناك جماعة يلزم اتباعها وفي الاختلاف الذي يسوغ [239أ] لكل واحد القول فيه من جهمة الرأي والاجتهاد[3]، ولولا أن ذلك كذلك، لكان من اقتدى بواحد من الصحابة مصيباً باقتدائه في كل حال. وقد علمنا أن الصحابة قد اختلفت في أمور تحزبوا فيها وتبرأ بعضهم من بعض وخرجوا إلى القتال وسفك الدماء[4] ولم يسوغوا الخلاف فيه، فدل على أن قوله ﷺ: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» فيما اختلفوا مما يسوغ فيه الاجتهاد، فيجتهد فيه الناظر في طلب الحق من أقاويلهم غير خارج عنها ولا مبتدع مقالة لم يقولوا بها.

---

(1) فسر القاضي عبد الجبار النفر اليسير بالواحد أو الاثنين أو الثلاثة (المغني 17 /211).

(2) هذا ما يؤيد كلامنا في تخطئة الآمدي ومن قال قوله في جعل الرازي مع ابن جرير الطبري الذي قال: «إذا خالف رجلا يكون إجماعاً» (الوصول 2/174) وهذا يوافق قول الجصاص، أما ما يخالفه فهو قول ابن جرير «وإن خالف أكثر من ذلك لا يكون إجماعاً» (الوصول 2 /174) لأن كلام الجصاص يعني أنه إذا خالف أكثر من الواحد بأن كانا اثنين أو ثلاثة فلا يعتبر قولهم، ولا يخرق ذلك الإجماع، لكن عند ابن جرير يخرق خلافهم الإجماع، والله أعلم.

(3) أجاب أبو الحسين البصري عن الاعتراض بحديث: «أصحابي كالنجوم» بقوله: «أن ذلك لا يمنع من كون التابعين مثلهم في ذلك». على أن قوله: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» يتناول آحادهم. وليس قول كل واحد منهم حجة على المجتهدين. فعلمنا أنه إنما حثَّ بذلك العامة على استفتاء كل واحد منهم» (2 /485).

(4) أشار بعض الأصوليين إلى الخلافات الاجتهادية التي حدثت بين الصحابة، أنظر أدب القاضي للماوردي (1 /462 - 264) والوصول للشيرازي (2/175) وأصول السرخسي (1 /316 - 317) وكشف الأسرار للبخاري (3 /245 - 246) وحاشية التفتازاني (2 /34)، ولكن مصادرنا لم تشر إلى أمور اجتهادية سفك الصحابة فيها الدماء.

ونظير ما قدمنا من خلاف الواحد فيما لم يسوغ الجماعة خلافه عليها فنحو مذهب ابن عباس في الصرف أنه كان يجيز بيع الدرهم بالدرهمين، وأنكرت عليه الصحابة هذ القول فرجع عنه[1]. وكقول ابن عباس في متعة النساء وإنكار الصحابة ذلك عليه[2]. وقد قال محمد بن الحسن: «لو أن قاضياً قضى[3] بجواز بيع درهم بدرهمين أبطلت قضاءه»[4] لأن جماعة الصحابة سوى ابن عباس قد أجمعت على بطلانه قال: «وكذلك لو أن قاضياً جعل ذوي الأرحام أولى من مولى العتاقة أبطلت قضاءه، لأن الصحابة سوى ابن مسعود قد أجمعت على أن مولى العتاقة أولى من ذوي الأرحام»[5]. وقد روي أيضاً فيه حديث في قصة مولى ابن حمزة أن النبي ﷺ قد جعل نصف ميراثه لبنته ونصف ميراثه لابنه حمزة.

قال أبو بكر: فهذه من الأقاويل التي أنكرت الجماعة فيه على الواحد ولم يسوغوا له خلافهم فيه، فأما ما سوغوا فيه خلاف الواحد إياهم ولم يظهر منهم نكير عليه، فنحو ما روي من قول ابن عباس في منع العول، وفي زوج وأبوين وامرأة وأبوين[6]. وفي قول ابن مسعود في أنه لا يزاد بنات الابن علي تكملة الثلثين مع بنت الصلب[7]، وأنه لا يفصل، أما على جد فأظهروا خلاف الجماعة بحضرتها ولم تنكره الجماعة عليهم ويسوغوا لهم الاجتهاد فيه، فصار ذلك إجماعاً من الجميع على جواز الخلاف، وتسويغ قول الاجتهاد في ترك قول الجماعة، فمن

---

(1) ذكر خلاف ابن عباس هذا السرخسي في أصوله (1 /316) والبخاري في كشف الأسرار - 246) (3 /245 وابن أمير الحاج في التقرير (3 /93) وأشار الشيرازي إلى ذلك في الوصول (2 /176).

(2) وهو قوله بجواز نكاح المتعة، روى قوله هذا ورجوعه عنه إلى قول الصحابة - رضي الله عنهم - الدبوسي في مخطوطة تقويم الأدلة (39) والبخاري في كشف الأسرار (3 /251) وأنظر قول ابن عباس وأصحابه في نكاح المتعة في المغني والشرح الكبير (7 /571).

(3) ساقطة من الأصل.

(4) روى هذا القول محمد بن الحسن في الإملاء كما ذكره السرخسي في أصوله (1 /316 - 317) وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (2 /93) بلفظ «قال محمد رحمه الله في الإملاء: لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع».

(5) حكى إجماع الصحابة على أحقية مولى العتاقة من ذوي الأرحام وخلاف ابن مسعود في ذلك ابن قدامة في المغني (7 /92).

(6) انظر مخطوط تقويم الأدلة للدبوسي (31) وما تقدم من تحقيق قول ابن عباس في العول من رواية عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وكشف الأسرار (3 /246).

(7) حكى قصة فتوى ابن مسعود في بنات الابن مع بنت الصلب ابن قدامة في المغني (7 /12).

أجل ذلك قلنا أنه لا ينعقد الإجماع فيما كان هذا سبيله.

قال أبو بكر: وسمعت بعض شيوخنا يحكي عن أبي خازم القاضي[1] وكان هذا الشيخ ممن جالسه وأخذ عنه فذكر أن أبا خازم كان يقول: «إن الخلفاء الأربعة من الصحابة - رضي الله عنهم - إذا أجمعت على شيء كان اجتماعها حجة لا يسع خلافها فيه»[2]. ويحتج فيه بقول النبي ﷺ: [239ب] «[فعليكم][3] بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وعضوا عليها بالنواجذ»[4] ولأجل هذا المذهب لم يعتدّ لزيد بن ثابت خلافاً في توريث ذوي الأرحام[5] وحكم برد أموال قد كانت حصلت في بيت مال المعتضد بالله[6] على أن بيت المال أولى من ذوي الأرحام فردها إلى ذوي الأرحام، وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه بذلك وكتب به إلى

---

(1) هو عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني القاضي أبو خازم بالخاء المعجمة أو المهملة (... - 292هـ = ... - 905م) أخذ عن عيسى ابن أبان عن محمد وعن بكر بن محمد العمي عن محمد بن سماعة عن محمد وتفقه عليه الطحاوي وأبو طاهر الدباس ولقبه أبو الحسن الكرخي وحضر مجلسه، كان شديداً على الأمراء، عالماً بفنون الحساب والفرائض حاذقاً في عمل المحاضر والسجلات، ولي القضاء بالكوفة والشام والكرخ، ومات ببغداد، له كتاب المحاضر والسجلات وكتاب أدب القاضي وكتاب الفرائض (انظر الفوائد البهية 86، والجواهر المضية 1 /296 - 297، وأخبار أبي حنيفة 159، وطبقات الفقهاء للشيرازي 141).

(2) روى هذا القول عن أبي خازم السرخسي في أصوله (1 /317) والآمدي في الإحكام (1 /307) ونسبه ابن اللحام في المختصر إلى الإمام أحمد وابن البناء (76) وانظر التقرير والتحبير (3 /98) وحاشية العطار(2 /213) وحاشية الإزميري (2 /261) وأشار إليه في فتح الغفار (3 /4).

(3) ساقطة من الأصل.

(4) هو حديث مروي عن العرباض بن سارية من حديث طويل، رواه أبو داود عنه (4 /201). والترمذي (4 /150). وابن ماجة (1 /15 - 16). والدارمي (1 /44 - 45) وأحمد في مسنده بلفظ «...فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين وعضوا عليها بالنواجذ...» (6 /126 - 127).

(5) ذكر عدم الاعتداد بخلاف زيد السرخسي في أصوله (1 /317).

(6) هو أحمد بن طلحة بن جعفر أبو العباس (242 - 289هـ = 857 - 902م) أمه أم ولد، كان شجاعاً مهيباً، ظاهر الجبروت، وافر العقل، شديد الوطأة، قليل الرحمة، ذا سياسة عظيمة، سُمي بالسفاح الثاني، حارب الزنوج والأعراب وأظهر بسالة، منع الوراقين من بيع كتب الفلاسفة وما شاكلها ومنع القصاص والمنجمين من القعود في الطريق وله قصة مع القاضي أبي خازم في تاريخ الخلفاء للسيوطي. كانت مدة خلافته 9 سنوات و9 أشهر و16 يوماً (انظر مروج الذهب للمسعودي 5 /137 - 175، وتاريخ الخلفاء للسيوطي 368 - 375، وشذرات الذهب 2 /199 - 201، وتاريخ بغداد 4 /403 - 407، والبداية والنهاية 11 /66).

الآفاق[1]. وبلغني أن أبا سعيد البردعي كان ينكر ذلك عليه وقال أهذا فيه خلاف بين الصحابة[2]، فقال أبو خازم: «لا أَعُدُّ هذا خلافاً على الخلفاء الأربعة وإذا لم أَعُدُّه خلافاً فقد حكمت برد هذا المال إلى ذوي الأرحام، فقد نفذ قضائي به ولا يجوز لأحد أن يتعقبه بالفسخ»[3].

فصل من هذا الباب

واختلف أهل العلم في هذا الباب من وجه آخر، فقال قائلون: إذا ظهر القول من جماعة كثيرة أو من واحد واثنين من أهل العصر وانتشر واستفاض في عامة أهل العلم ولم يظهر من واحد منهم خلاف للقائل به فهو إجماع صحيح[4]. وقال آخرون لا يكون هذا إجماعاً[5] حتى يكون القائلون به الجمهور الأعظم ويكون

---

(1) جاء في العذب الفائض عن هذه المسألة: «وكان زيد بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ لا يورثهم (أي ذوي الأرحام) ويجعل المال أو الباقي لبيت المال، وهو رواية عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وبه قال سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والإمام مالك والأزاعي وأبو ثور وداود وابن جرير، رحمهم الله تعالى، لأنه ﷺ لما استخبر ميراث العمة والخالة قال: «أخبرني جبريل أنه لا شيء لهما» (2/ 17).

(2) نظر رأي أبي سعيد البردعي في فتوى الصحابة في أصول السرخسي (2/ 108).

(3) روى هذه القصة السرخسي في أصوله، لكنه ذكر المعتصم بدل المعتضد بالله (1/ 317) ورواها كذلك ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير وهي فيه عن المعتضد بالله (3/ 98) وهذا هو الصحيح لأن أبا خازم لم يعاصر المعتصم، وإنما كان قاضياً زمن المعتضد بالله كما ذكرنا في ترجمة المعتضد.

(4) ذكر هذه المسألة البصري في المعتمد (2/533)وابن حزم في الإحكام (4/ 175 و179) والشيرازي في الوصول (2/ 163) والقاضي عبد الجبار في المغني (17/ 237) وإمام الحرمين الجويني في البرهان (1/ 698 - 699) والغازلي في المنخول (318) والرازي في المحصول (2 قسم 1/ 215) والآمدي في الإحكام (1/ 361) والبيضاوي في نهاية السول (3/ 295) والبخاري في كشف الأسرار (3/ 232) وابن اللحام في المختصر في أصول الفقه (77) والعطار في حاشيته على جمع الجوامع (2/ 222).

(5) قد فصل الأقوال في المسألة الآمدي في الإحكام والرازي في المحصول والبصري في المعتمد، والشيرازي في الوصول، والأسنوي في نهاية السول وخلاصتها في خمسة أقوال وهي:
١ ـ قول أحمد بن حنبل وأكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي: إذا قال بعض أهل العصر قولاً وانتشر في أهل العلم وسكتوا عليه ولم ينكروه كان إجماعاً وحجة.
٢ ـ قول الشافعي وهو منقول عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة: أنه ليس حجة ولا إجماعاً.
٣ ـ قول أبو هاشم وأبو بكر الصيرفي ونسبه الأسنوي لأكثر الحنفية والشافعية: إنه حجة وليس إجماعاً.
=

الذي لم يظهر خلافه عدة قليل، فأما إذا كان القائلون نفراً يسيراً والساكتون الجمع الكثير فليس ينعقد بهذا إجماع وإن تركت الجماعة إظهار الخلاف.

قال أبو بكر: أما إذا كان القائلون به الجمع الكثير والساكتون نفراً يسيراً [ف]هذا إجماع صحيح إذا لم يظهروا مخالفة الجماعة بعد انتشار المقولة وظهورها. والدليل على صحته ما قدمنا من أن الإجماع لا يخلو من أن تكون صحته موقوفة على معرفة قول كل واحد بعينه من أهل العصر ممن يعتد بقوله في هذا الباب، أو أن يكون شرطه ظهور قول الجماعة القائلة به وانتشاره في الباقين من غير إظهار منهم عليهم خلافاً. ومحال أن يكون شرط الإجماع وجود القول من كل واحد من أهل العصر بعينه، لأن ذلك لا توصل إليه بوجه. وفي وجوب اعتباره بطلان حجة الإجماع الذي قد حكم الله تعالى بصحته ولزوم حجته، ويمتنع أن يحكم الله تعالى بصحة الإجماع ويأمرنا بلزومه واعتباره ثم لا يوصل إليه ولا يوقف عليه بوجه[1]، فلما بطل هذا الوجه صح الثاني، وهو أن شرطه ظهور القول في الجماعة التي يعتد بإجماعهم ثم لا يظهر منهم خلاف على القائلين. وأما إذا كان القائل واحداً أو اثنين ونفر يسير وانتشر قولهم في الجماعة وتركت الجماعة إظهار الخلاف عليهم فقياس ما قدمنا أيضاً [240أ] أن يكون هذا إجماعاً، لأنهم لو كانوا معتقدين لخلافهم لما جاز أن يتفق معهم على كتمانه وترك إظهاره، إذ ليس هناك مانع يمنعهم من إظهار قولهم، ومعلوم أن عادات الناس وتعارفهم أن مثلهم لا يجوز أن يتفق هممهم وخواطرهم على كتمان خلاف هم معتقدون له من غير سبب يمنعهم من إظهاره، فهذا يدل على أن سكوتهم بعد انتشار المقالة وظهورها فيهم موافقة منهم للقائلين[2].

= ٤ ـ قول الجبائي: إنه إجماع وحجة بشرط انقراض العصر.
٥ ـ قول أبو علي بن أبي هريرة: وإن كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن إجماعاً، وإن كان فتيا كان إجماعاً.

(1) قدمنا تحقيق هذا القول.

(2) قد أورد بعض الأصوليين ردوداً على كون السكوت بعد إظهار القول وانتشاره إجماعاً وحجة، نذكر منها الجويني في البرهان (1/ 700 - 706) والغزالي في المنخول (319)والرازي في المحصول (2 قسم 1/ 216 - 220) والأسنوي في نهاية السول (3/ 297 - 300).

باب القول في وقت انعقاد الإجماع

اختلف العلماء في وقت انعقاد الإجماع فقال قائلون: إذا أجمع أهل عصر على قول لم يثبت إجماع ما داموا باقين حتى ينقرض أهل العصر[1] من غير خلاف يظهر ممن يعتد بخلافه[2]. وقال آخرون: إذا أجمعوا على شيء فقد صح الإجماع وثبتت حجته ولا يجوز بعد ذلك لأحد من أهل العصر ولا من أهل عصر ثان مخالفتهم انقرض أهل العصر أو لم ينقرضوا[3].

قال أبو بكر: وهذ القول هو الصحيح عندنا، وكذا كان يقول أبو الحسن[4] من قبل أن الآيات الموجبة لحجة الإجماع قد أوجبت الحكم بصحة إجماعهم من غير تخصيص وقت من وقت، ولا حال من حال، فثبت حجة إجماعهم في سائر الأوقات بمقتضى الآي الدالة على حجية الإجماع ولو لم ينعقد الإجماع قبل

---

(1) عرف علاء الدين البخاري في الكشف الانقراض بالانقطاع، واصطلاحاً: «عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها» (3 /343) ومسألة الخلاف في شرطية انقراض العصر وذكرها البصري في المعتمد (2 /502) والماوردي في أدب القاضي (1 /473) وابن حزم في الإحكام (4 /152) والشيرازي في الوصول (2 /167) والجويني في البرهان (1 /692) والسرخسي في أصوله (1 /315) والغزالي في المستصفى (1 /192) والمنخول (317) والرازي في المحصول (2 قسم 1 /206) وابن قدامة في روضة الناظر (73) والآمدي في الإحكام (1 /366) والبيضاوي في الإبهاج في شرح المنهاج (2 /393 - 394) والمَحَلي في حاشية البناني (2 /181) والتفتازاني في حاشيته (2 /38) والعطار في حاشيته (2 /215).

(2) وبهذا القول قال أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك (أحكام الآمدي 1 /366) وأكثر الحنابلة (ابن اللحام 78) وقول الشافعي (أصول السرخسي (1 /315) وقول بعض الشافعية (ابن قدامة 73، والشيرازي 2 /167) وقول داود الظاهري (الإحكام (2 /152) وقول سليم الرازي والمعتزلة والأشعري (التقرير 3 /86) وشرطه الطبري في الصحابة فقط (التقرير 87).

(3) قال بعدم اشتراط انقراض العصر: «بعض الشافعية» (الشيرازي في الوصول 1 /168) ونسبه الجويني في البرهان إلى الأستاذ أبي اسحاق الاسفراييني وطائفة من الأصوليين (2 /693) ونسبه إلى الجمهور ابن قدامة في الروضة (73) واختار الآمدي القول بالتفصيل، وهو: «إن كان قد اتفقوا بأقوالهم وأفعالهم أو بهما، لا يكون انقراض العصر شرطاً، وإن كان الإجماع بذهاب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم، وسكت الباقون عن الإنكار مع اشتهاره فيما بينهم، فهو شرط (الإحكام 1 /366) ونسبه علاء الدين البخاري إلى المعتزلة والاسفراييني (كشف الأسرار 3 /243) ومثله في التقرير والتحبير (3 /87) وبعدم اشتراط العصر أصح مذاهب أصحاب الشافعي (التقرير 3 /86).

(4) هو أبو الحسن الكرخي.

انقراض العصر لوجب أن لا ينعقد إجماع أبداً[1]، لأن الصدر الأول إذا أجمعوا ثم لا يعتد بإجماعهم ما داموا أحياء، فجائز أن يلحق بهم من التابعين قبل انقراضهم من يسوغ له القول معهم والخلاف عليهم فيكون بمنزلة واحد منهم في جواز الاعتراض بخلافه[2]، كما كان سعيد بن المسيب وشريح[3] وابراهيم والحسن[4] في آخرين من التابعين يفتون مع الصحابة ويخالفونهم، ويسوغ لهم الصحابة ذلك، كما سوغوا خلاف بعضهم بعض. فكان يجب على هذا أن لا ينعقد الإجماع بانقراض الصحابة، لأن هناك من التابعين من هو في حكمهم في مثل حالهم في جواز اعتراضه بالخلاف عليهم فيما قالوه، فإن كان كذلك فواجب أن لا يصح ذلك الإجماع بإجماع التابعين بعدهم معهم لأنهم قد يلحق بهم من أتباعهم من يخالف عليهم ويعتد به، وكذلك سائر الأعصار، فيؤدي ذلك إلى بطلان حجة الإجماع، فلما ثبت عندنا حجة الإجماع بما قدمنا علمنا أن إجماع أهل كل عصر حجة في كل حين وزمان، انقرض أهل العصر أو لم ينقرضوا، وأنه غير جائز بعد انعقاد

---

(1) انظر رد الآمدي على هذا الاعتراض (1 /368) والتفتازاني في حاشيته (2 /38)وابن قدامة في الروضة (73).

(2) أورد هذا الاعتراض البصري في المعتمد (2/503) والشيرازي في الوصول (1 /168 - 169) والغزالي في المستصفى (1 /193) والرازي في المحصول (2 قسم 1 /207) وابن قدامة في الروضة (73) والآمدي في الإحكام (1 /368) والأسنوي في نهاية السول (3 /316)والتفتازاني في حاشيته /38) (2وابن أمير الحاج في التقرير (1 /88).

(3) هو أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس الكندي (... - 78هـ = ... - 697م) أصله من اليمن، ولي القضاء لعمر وعثمان وعلي ومعاوية في الكوفة والبصرة، استعفي عن القضاء قبل موته بعام، وهو الفقيه الشاعر الثقة في الحديث مأموناً في القضاء، أطال وكيع في ذكر أقضيته في أخبار القضاة، قيل إنه تعلم من معاذ باليمن، عاش مائة وعشرين سنة (انظر أخبار القضاء 2 /183 - 402، والكامل في التاريخ 4 /72 - 73، والكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة 2 /9، وتهذيب التهذيب 4 /326 - 328، وشذرات الذهب 1 /85 - 86).

(4) ذكر ابن حزم من أفتى من التابعين: علقمة ومسروق وشريح وسليمان وربيعة 154/4) وذكر الرازي في المحصول بعض المسائل التي طلب الصحابة الفتوى فيها من التابعين وهم: سعيد بن جبير والحسن البصري ومسروق (2 قسم 1 /251 /252) وذكر الشيرازي في الوصول من التابعين المجتهدين مع الصحابة: شريح والحسن البصري وابن المسيب والأسود وعلقمة (1 /186 - 187) وذكر الخطيب في الفقيه والمتفقه منهم: سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأصحاب عبد الله بن مسعود كشريح وغيره (1 /170) وذكر ابن قدامة في الروضة منهم: شريح وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعلقمة والأسود وسعيد بن المسيب والحسن البصري (71).

إجماعهم أن [240أ] يعتد بخلاف أحد عليهم من أهل عصرهم ولا من غيرهم[1]. وأيضاً فلما ثبت أن إجماعهم حجة ودليل الله تعالى، فحيثما وجد ينبغي أن يكون حكمه ثابتاً في جهة الدلالة ووجوب الحجة، لأن حجج الله تعالى ودلائله لا تختلف أحكامها بالأزمان والأوقات بنص الكتاب والسنة لما كانا حجة لله تعالى لم يختلف حكمها فيما يوجبانه في سائر الأوقات.

وأيضاً فلو لم يكن إجماعهم صحيحاً قبل انقراض العصر لما أمنا أن يكون الذي اجتمعوا عليه خطأً وضلالاً، وقد أمنا وقوع ذلك منهم بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة البقرة الآية: 110] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة الآية: 143] وسائر الآي الموجبة لحجة الإجماع. وقول النبي ﷺ: «يد الله مع الجماعة»[2]، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلال»[3]، وسائر الآي [كذا] الموجبة للإجماع من غير تخصيص وقت عن وقت[4]، ولو جاز اجتماعهم على خطأ قبل انقراض العصر لجاز ذلك عليهم أيضاً مع انقراضهم، وهذا يؤدي إلى بطلان حجة الإجماع.

فإن قال قائل: قد خالف عمر أبا بكر في التسوية وفي العطاء وكان يفصل وكان أبو بكر يسوي، ثم خالف علي عمر فرأى التسوية[5]، وقد روي عن علي:

---

(1) قال بعدم جواز إظهار الخلاف بعد الإجماع السرخسي في أصوله (1/ 315 و 2/ 108) والبزدوي في الكشف ونسبه إلى الأحناف وقال: «وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه...» (3/ 244) وقد عقد بعض ائمة الأصول باباً مستقلاً لهذه المسألة وذكروا الخلاف فيها، انظر المعتمد (2/ 497) وإحكام ابن حزم (4/ 151) وبرهان الجويني (1/ 722) وقد جعل الغزالي في المستصفى الذي يخرج عن الإجماع بعد أن كان من المجمعين عاصياً فاسقاً (1/ 193) وانظر الرازي في المحصول (2 قسم 194).

(2) سبق تحقيق الحديث.

(3) سبق تحقيق الحديث.

(4) جعل بعض الأصوليين دليل القول بعدم اشتراط انقراض العصر الأدلة السمعية من كتاب وسنة، انظر المعتمد (2/ 502) والوصول إلى مسائل الأصول (2/ 168) وأصول السرخسي (1/ 315) والمحصول (2 قسم 1/ 206) ونهاية السول (3/ 316) وكشف الأسرار (3/ 244) والتقرير والتحبير (3/ 87).

(5) روى قصة التفضيل والتسوية هذه البصري في المعتمد (2/ 504) والآمدي في الإحكام (1/ 370) ورواها الشوكاني بالتفصيل في نيل الأوطار (8/ 234 - 235) وانظر كشف الأسرار (3/ 243) والأنصاري في فواتح الرحموت (2/ 225).

«أجمع رأيي ورأي عمر في جماعة المسلمين أن لا تباع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أَرِقَّهن»[1]، وهذا يدل على اعتبار انقراض العصر. قيل له: أما التسوية في العطاء فلم يقع عليها إجماع قط لأن عمر قد خالف أبا بكر وقال له: «أتجعل من لا سابقة له في الإسلام كذي السابقة»، فقال أبو بكر: «إنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله تبارك وتعالى»[2]. فلم يحصل منهم إجماع على التسوية. فأما بيع أم الولد فإنه لم يثبت عن علي أنه رأى جواز بيعهن لأنها قد تكون رقيقاً ولا يجوز بيعها مثل الرهن والمستأجرة وهي عندنا رقيق ولا نرى بيعها[3]، وإذا كان كذلك فإنما أفاد بقوله: «رأيت أن أرقهن»[4] أن للمولى وطئهنَّ بملك اليمين وأخذ أكسابها وما جرى مجرى ذلك من أحكام الأرقاء. وقد روي أنه قال: «رأيت أن أبِيعهنَّ»[5]، وجائز أن يكون المحفوظ هو الأول وأن ما روي من قوله: «رأيت أن أبيعهم» إنما هو لفظ الراوي حمله على المعنى عنده لما ظن أن قوله أرقهن يوجب جواز بيعهن.

فإن قيل إذا كان في الابتداء جائز لهم خلافهم فهلا جوزت لهم الخلاف بعد موافقتهم إياهم[6]. قيل له إنما يجوز خلاف بعضهم على بعض ما لم يحصل

---

(1) روى قول علي - رضي الله عنه - في أمهات الأولاد بلفظ مقارب البصري في المعتمد (2/504) والشيرازي في الوصول (2/169 - 170) والسرخسي في أصوله (1/315) والغزالي في المستصفى (1/195) والرازي في المحصول (2 قسم 1/209) والآمدي في الإحكام (1/370) وعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار (3/243) وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3/88) وأمير بادشاه في تيسير التحرير (3/233) والشوكاني في نيل الأوطار (8/234).

(2) نقل هذا القول بلفظ مقارب السرخسي في أصوله (1/316) والآمدي في الإحكام، وقال: «ولم يرد أن عمر رجع إلى قول أبي بكر، وإنما فضل في زمانه وعود الأمر إليه، لأنه كان مصراً على المخالفة» (1/373) والبخاري في كشف الأسرار.

(3) نبه أمير الحاج في التقرير والتحبير إلى عدم جواز بيع أمهات الأولاد وقال إنه قول الأئمة الأربعة (3/90) وانظر تحقيقه فيما سبق.

(4) رواه السرخسي في الأصول بلفظ «ثم رأيت أن أرقهن» (1/316).

(5) رواه بلفظ مقارب البصري في المعتمد (2/504) والشيرازي في الوصول (2/170)والغزالي في المستصفى (1/195)والرازي في المحصول (2 قسم 1/209) والآمدي في الإحكام (1/370) والأنصاري في فواتح الرحموت (2/226) والبيضاوي في نهاية السول (3/318).

(6) قارن في هذه المسألة المعتمد (2/497) وإحكام ابن حزم (4/151) والبرهان (1/722) وأصول السرخسي (1/315 و 2/108) والمستصفى (1/193) والمحصول (2 قسم 1/194) وكشف الأسرار (3/244).

منهم الاتفاق الذي هو حجة لله تعالى كما يجوز [241أ] للتابعي مخالفة الصحابي ما لم يحصل منهم [إجماع][1]، فإذا حصل الإجماع سقط اعتبار الخلاف، لأن الإجماع على أي وجه حصل وفي أي وقت وجد فهو حجة لله تعالى فحكمه ثابت أبداً.

فإن قال قائل: لم جعلت قول بعضهم حجة على بعض مع كونهم من أهل عصر واحد، ولو جاز أن يكون الثابتون على تلك المقالة حجة على من خالف عليهم فيها لجاز أن يجعل قول المخالف حجة عليهم جميعاً، ولم يكونوا قد وافقوا الجماعة بدئاً لما كان قولهم حجة عليهم، لأن الحجة إنما ثبتت باتفاق الجميع[2].

فصل

وإذا اختلفت الأمة في مسألة على قولين فقال بأحد القولين طائفة وبالقول الآخر طائفة أخرى مثلها وكل واحد من الطائفتين ممن يجوز الاعتراض بخلافها، ولا يصح الإجماع مع وجود الخلاف منها، ثم انقرضت إحدى الطائفتين وبقيت الأخرى فإن بعض أهل العلم ذكر أنه إن كان الاختلاف في شيء جرى فيه إلى ما يتهم[3] بعضهم بعضاً ولم يسوغوا اجتهاد الرأي فيه فإن الطائفة الباقية يكون إجماعها حجة، لأنا قد علمنا أن الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلوا منها زمان وهي قد شهدت ببطلان قول الطائفة التي انقرضت، فوجب أن يكون قولها حقاً وصواباً، ووجب الحكم بفساد قول الطائفة التي انقرضت. وإن كان ذلك شيئاً يسوغوا فيه الاختلاف وأباحوا فيه اجتهاد الرأي فإنه لا يثبت الإجماع ببقاء هذه الطائفة[4]، قال: لأن الطائفتين جميعاً قد أجمعوا بدئاً على تسويغ الاختلاف، ووسعوا فيه اجتهاد الرأي، وهذا الإجماع حجة لا يسع خلافه.

---

(1) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضيها.

(2) هكذا ثبت الاعتراض في الأصل من غير ذكر لرد الجصاص عليه، وربما ذلك سقط من النساخ.

(3) في الأصل «يتم».

(4) ذكر هذه المسألة الرازي في المحصول من غير تفصيل بين ما يسوغ فيه الخلاف وما لا يسوغ فيه، وجعل ذلك، إن وقع، إجماعاً صحيحاً (2 قسم 1/203) ومثله في نهاية السول (3/294) وأشار إليه التفتازاني في حاشيته (2/42) ولم يعتبره البخاري إجماعاً وأبطله من غير تفصيل انظر كشف الأسرار (3/249).

قال أبو بكر: وإنما بنى هذا القول على أصله في أن الإجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدم فيما كان طريقه اجتهاد الرأي، وسنتكلم في هذه المسألة بعد هذا إن شاء الله تعالى[1].

باب القول في خلاف الأقل على الأكثر[2]

إذا اختلفت الأمة على قولين وكل فرقة من الكثرة في حد ينعقد بمثلها الإجماع لو لم يخالفها مثلها، فإن من الناس من يعتبر إجماع الأكثر وهم الحشوية[3]. وقال أهل العلم لا ينعقد بذلك إجماع[4]، ووجب الرجوع إلى ما يوجبه الدليل. والحجة لهذ القول أن الحق[5] يجوز أن يكون مع القليل بعد أن يكونوا في حد متى أخبرت عن اعتقادها للحق وظهرت عدالتها وقع العلم باشتمال خبرها على[6] صدق على نحو ما ذكرنا فيما سلف. والدليل على ذلك أن الله تعالى قد أثنى على القليل ومدحهم [وذم الكثير][7] في مواضع من كتابه بقوله تعالى: ﴿**وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ**﴾ [سورة سبأ الآية: 13] وقال تعالى: ﴿**وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيْلٌ**﴾ [سورة هود الآية: 0] وقال تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ القُرُوْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوْا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيْلاً مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ**﴾ [سورة هود الآية: 116] وقال تعالى: ﴿**وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُوْنَ**﴾ [سورة الأعراف الآية: 187] وآيات نحوها[8] يذم فيها الكثير ويمدح القليل. وقال النبي

---

(1) تكلم على هذه المسألة في: «باب القول في الإجماع بعد الاختلاف».

(2) قد استوعب هذا الباب كله ابن امير الحاج مع بعض تلخيص، وسنثبت موضع الخلاف في مكانه (3/ 94).

(3) ذكر هذا القول الشيرازي في الوصول ولم ينسبه لأحد (2/174) والغزالي في المستصفى (1/ 186) وأشار إليه ابن قدامة في روضة الناظر (71 - 72) والبيضاوي والأسنوي في نهاية السول (3/ 306) وأمير بادشاه في تيسير التحرير (3/ 237) والأنصاري في فواتح الرحموت (2/ 222 - 223).

(4) وهذه مسألة متعلقة بأحد مسائل «باب القول فيمن ينعقد بهم الإجماع» المذكورة سابقاً.

(5) في التقرير والتحبير «لأن الحق يجوز» (3/ 94).

(6) في التقرير والتحبير «إذ كانوا على حد متى أخبروا عن اعتقادهم للحق وظهرت عدالتهم ووقع العلم باشتمال غيرهم» (3/ 94).

(7) عبارة أثبتها ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3/ 94).

(8) في التقرير والتحبير «إلى غير ذلك»/(3/ 94).

ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء[1]، قيل ومن هم [يا رسول الله][2] قال الذين يصلحون إذا فسد الناس»[3]. قال ﷺ: «خير الناس قَرني ثم الذين يَلُونهم ثم الذين يَلُونهم ثم يَفْشو الكذب»[4]. وعن أنس ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: «إن من أشراط الساعة أن يظهر الجهل ويقل العلم»[5]. وقال النبي ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينزعه من الناس ولكن يقبض [العلم بقبض][6] العلماء حتى إذا لم يَبْقَ عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً»[7]. وقال عليه السلام: «ستفترق أمتي على اثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»[8]، في أخبار نحوها يوجب

(1) رواه عنه ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير بلفظ «إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء...» (3/ 94).

(2) ساقطة من الأصل، والراجح إثباتها.

(3) رواه مسلم عن أبي هريرة وعن ابن عمر بألفاظ مقاربة (1/ 130 - 131) والترمذي عن ابن مسعود وقال: «وفي الباب عن سعد وابن عمر وجابر وأنس وعبد الله بن عمر وهذا حديث حسن غريب صحيح من حديث ابن مسعود...» (4/ 129) وابن ماجة عن أبي هريرة بلفظ «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء» وعن أنس وقال: «وفي الزوائد حديث أنس حسن» وعن عبد الله بن مسعود» مع بعض خلاف في بقية الحديث (2/ 1319 - 1320) ورواه الإمام أحمد عن سعد بن أبي وقاص (1/ 184) وعن ابن مسعود (1/ 398) وبمعناه عن عمرو بن العاص(2/ 177 و 222) وعن أبي هريرة (2/ 389) وعن عبد الرحمن بن سنة بلفظ: «بدأ الإسلام غريباً ثم يعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء قيل يا رسول الله ومن الغرباء قال الذين يصلحون إذا فسد الناس...» (4/ 73).

(4) رواه الجصاص قبلاً بلفظ: «خير القرون»، وقد مر تحقيقه هناك.

(5) روى هذا الحديث البخاري عن أنس بلفظ: «من أشراط الساعة أن يقل العلم ويظهر الجهل» (1/ 30 - 31) ويقاربه ما في مسلم عن أنس (4/ 2056) وما في ابن ماجة عن أنس (2/ 1343) وعنه في مسند أحمد (3/ 98) وكلهم بتقديم: «قلة العلم على ظهور الجهل». وروي الحديث كذلك بمعناه في البخاري عن شقيق وأبي موسى وابن مسعود (9/ 59) وما في مسند أحمد عن عبد الله بن مسعود وأبي موسى (1/ 389 و 402 و 405 و 439 و 450 و 4/ 392).

(6) ساقطة من الأصل أثبتناها من الروايات الصحيحة، كرواية البخاري الآتية.

(7) هذا الحديث موافق تماماً لما في البخاري على أحد الروايات المثبتة في هامش الصحيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً» (1/ 36) وبما يقارب لفظ البخاري في مسلم عن عمرو بن العاص (4/ 2058) ومثله عنه في الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح (4/ 139) ومثله عنه في ابن ماجة (1/ 20) ومثله عنه في الدارمي (1/ 77) ومثله عنه في أحمد (2/ 162 و 190 و 203).

رواه أبو داود عن معاوية بألفاظ مقاربة وفيه أن الاختلاف على ثلاث وسبعين فرقة (4/ 198) ومثله في الترمذي عن أبي هريرة وقال عنه أنه حسن صحيح (4/ 134 - 135) ومثله في ابن ماجة عن أبي =

تصويب الأقل وتقليل الأكثر، فبطل اعتبار الكثرة[1] والقلة إذا وقع الخلاف على الوجه الذي قد ذكرنا. ويجب علينا حينئذ طلب الدليل على الحكم من غير جهة الإجماع وقد ارتد أكثر الناس بعد وفاة النبي ﷺ ومنعوا الصدقة وكان المحقون الأقل وهم الصحابة، وقد كان أكثر الناس في زمن بني أمية على القول بإمامة معاوية ويزيد وأشباههما[2] من ملوك بني مروان، والأقل كانوا على خلاف ذلك، ومعلوم أن الحق كان مع الأقل دون الأكثر[3].

فإن قيل: قال النبي ﷺ: «عليكم بالجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»، وقال: «يد الله مع الجماعة» وقال: «عليكم بالسواد الأعظم» فهذا يدل على وجوب اعتبار إجماع الأكثر[4]. قيل له: فكل واحدة من الفريقين اللتين[5] ذكرنا جماعة، فلم اعتبرت الأكثر ولا دلالة في الخبر عليه؟ وقوله ﷺ: «عليكم بالجماعة» يعني إذا اجتمعت على شيء وخالفها الواحد والاثنان فلا يعتد بخلافها. ولزم اتباع الجماعة، ألا ترى إلى قوله: «فإن الشيطان مع الواحد»، فأخبر أن لزوم الجماعة إنما يجب إذا لم يخالفها إلا الواحد والعدد اليسير. وكذلك قوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» معناه، ما اتفقت عليه الأمة في أصول اعتقاداتها فلا تنقضوه وتصيروا إلى خلافه، وكل من قال بقول باطل فقد خالف الجماعة والسواد الأعظم، إما في جملة اعتقادها أو في تفصيلها[7].

= هريرة وعن عوف بن مالك (2/ 1322) وأقربها إلى نص الجصاص ما في ابن ماجة عن أنس «... وان أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة». وقال في الزائد اسناده صحيح. رجاله ثقات» (2/ 1322) ورواه الإمام أحمد عن أبي هريرة (2/ 332) وعن أنس بن مالك (3/ 120 و 145).

(1) في الأصل قوله «الكثير» والراجح ما أثبتناه لمناسبة ما بعدها.

(2) ذكر هذا الدليل بعينه من ارتداد أكثر الناس والقول بإمامة معاوية ويزيد الأنصاري في فواتح الرحموت بلفظ مقارب (2/ 223).

(3) في التقرير والتحبير «ومعلوم أن الحق مع الأقل لا الأكثر فبطل اعتبار القلة والكثرة» (3/ 94).

(4) ذكر هذا الاعتراض بعينه الأنصاري في فواتح الرحموت وأجاب عنه بما يشابه رد الجصاص(223/2).

(5) في التقرير والتحبير «فكل واحد من الفرقتين اللتين» (3/ 94).

(6) في الأصل «لزوم» والصحيح ما أثبتناه كما في التقرير والتحبير (3/ 94).

(7) في الأصل «أو في نقصها»، والصحيح ما أثبتناه كما في التقرير والتحبير (3/ 94).

باب القول في إجماع أهل المدينة

زعم قوم من المتأخرين أن إجماع أهل المدينة لا يسوغ لأهل سائر الأعصار مخالفتهم [242أ] فيما أجمعوا عليه[1]. وقال سائر الفقهاء أهل المدينة وسائر الناس غيرهم في ذلك سواء، وليس لأهل المدينة مزية عليهم في لزوم اتباعهم[2]. والدليل على صحة هذا القول أن جميع الآي الدالة على صحة الإجماع ليس فيها تخصيص أهل المدينة بها من غيرهم، لأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ﴾ [سورة البقرة الآية: 243] خطاب لسائر الأمة لا يختص بهذا الاسم أهل المدينة دون غيرهم. وكذلك قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[سورة آل عمران الآية: 110] وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [سورة النساء الآية: 115] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [سورة لقمان الآية: 15] قد عمت هذه

---

(1) ذكر هذا القول عن المالكية الإمام الشافعي في الرسالة (533) والماوردي في أدب القاضي (1 /457 - 461) ونسبه ابن حزم في الإحكام إلى المالكيين قديماً وحديثاً (4 /202) وذكره الشيرازي في الوصول (2 /179) ونسبه الجويني في البرهان إلى الإمام مالك وقال: «وهذا مشهور عنه، ولا حاجة إلى تكلف رد عليه» (1 /720) والغزالي في المستصفى (1 /187) والمنخول (314) والرازي في المحصول (2 قسم 1 /228) وابن قدامة في روضة الناظر (72) والأنصاري في فواتح الرحموت (2 /232) وإحكام الآمدي وزاد: «ومن أصحابه (أي أصحاب مالك) من قال: إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم. ومنهم من قال أراد به أن يكون إجماعهم أولى ولا تمتنع مخالفتهم. ومنهم من قال: أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ» (1 /349) ونقله عن الإمام مالك أيضاً البيضاوي في نهاية السول (3 /263) وعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار (3 /242) والسبكيان في الإبهاج في شرح المنهاج (2 /364) وابن تيمية في مجموع الفتاوى (20 /300 - 303) وانظر حاشية التفتازاني (2 /35) والمختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (76) ونقله عن الإمام مالك ابن أمير الحاج وقال: «فقد أنكر كونه مذهبه ابن بكير وأبو يعقوب الرازي وأبو بكر بن منيات والطيالسي والقاضي أبو الفرج والقاضي أبو بكر... (قيل مراده) أي مالك (أن روايتهم مقدمة) على رواية غيرهم. ونقل ابن السمعاني وغيره أن الشافعي في القديم ما يدل على هذا... وادعى أبو العباس بن تيمية أنه مذهب الشافعي وأحمد...» (3 /100) ومثله في تيسير التحرير (3 /244) وإرشاد الفحول (82) وانظر حصول المأمول لمحمد خان بهادر (74) وحاشية الفاضل الأزميري.

(2) نسب الرازي هذا القول لغير مالك بلفظ «الباقون» (2 قسم 1 /228) ونسبه الآمدي إلى: «الأكثرون» ورجحه (1 /349) ونسبه عبد العلي الأنصاري في فواتح الرحموت لغير مالك (2 /232) وابن أمير الحاج إلى «جماهير الأمة» (3 /100).

الآيات سائر الأمم، فغير جائز لأحد أن يخص أهل المدينة دون غيرهم[1]، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [سورة البقرة الآية: 43] وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [سورة البقرة الآية: 183] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [سورة آل عمران الآية: 97] مخصوص به أهل المدينة دون غيرهم. فلما بطل هذا لأن عموم اللفظ لم يفرق بينهم وبين غيرهم. كذلك حكم الآيات الموجبة لصحة الإجماع لما كانت مبهمة لم يجز لأحد الاقتصار بها على أهل المدينة دون غيرهم، ولو جاز لقائل أن يخص بها أهل المدينة لجاز لغيره أن يخص بها أهل الكوفة، دون من سواهم، فلما لم يجز تخصيص أهل الكوفة[2] فيما تضمنته هذه الآيات كان كذلك حكم أهل المدينة فيها. وأيضاً فلو كان إجماعهم هو المعتبر في كونه حجة لما خفي أمره على التابعين ومن بعدهم، فلما لم نر أحداً من تابعي أهل المدينة ومن غيرهم من جاء بعدهم دعا أهل سائر الأمصار إلى اعتبار إجماع أهل المدينة ولزوم اتباعهم، دل ذلك على أنه قول محدث لا أصل له من أحد من السلف، بل إجماع السلف من أهل المدينة وغيرهم ظاهر في توسيع الاجتهاد لأهل سائر الأمصار معهم وأجازوا لهم مخالفتهم إياهم، فقد حصل من إجماع السلف من أهل المدينة وغيرهم بطلان قول من اعتبر إجماع أهل المدينة، وأيضاً فلو كان إجماع أهل المدينة حجة لوجب أن يكون في سائر الأعصار[3]، كما أن إجماع الأمة لما كان حجة لم يختلف حكمه في سائر الأزمان في كونه حجة. ولو كان كذلك لوجب اعتبار إجماع أهل المدينة في هذا الوقت، ومعلوم أنهم في هذا الوقت أجهل الناس وأقلهم علماً وأبعدهم من كل خير[4].

---

(1) وبما يقاربه قال الرازي في المحصول (2 قسم 1 /232) والآمدي في الإحكام (1 /349) وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3 /100) وأمير بادشاه في تيسير التحرير (3 /245).

(2) أشار الآمدي في الإحكام إلى قول من قال بإجماع أهل الكوفة بقوله: «... وعلى ما ذكرناه، فلا يكون إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة، والمصرين الكوفة والبصرة، حجة على مخالفيهم، وإن خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل» (1 /352) وانظر نهاية السول (3 /265) والإبهاج في شرح المنهاج (2 /365).

(3) قال ابن قدامة في روضة الناظر: «ولأن إجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة» (72) وانظر كشف الأسرار (3 /242).

(4) ولم يعتد بقول أهل المدينة في زمان الفقهاء والعلماء ابن قدامة (72) وقال البيضاوي في نهاية =

فإن قيل إنما يعتبر الآن إجماع من تفقه على مذهب أهل المدينة وهم أصحاب مالك بن أنس. قيل له أفتعتبر إجماعهم وإن لم يكونوا في هذا العصر من أهل المدينة من الصحابة، فإن قال: نعم، قيل له: فاعتبر [242ب] إجماع أهل الكوفة من التابعين وإن لم يكونوا من أهل المدينة من الصحابة، وأنهم أخذوا العلم عمن انتقل إليهم من أهل المدينة من الصحابة. وأيضاً فليس يخلو إجماع أهل المدينة من أن تكون صحته متعلقة بالموضع أو بالرجال ذوي العلم منهم[1]، فإن كان متعلقاً بالموضع فالموضع موجود، فيجب اعتبار إجماع أهل الموضع في سائر الأزمان، وهذا كلف من القول. فإن اعتبر بالرجال دون الموضع فإن الذين نزلوا الكوفة هم عمدة أهل الدين وأعلامه منهم علي بن أبي طالب وابن مسعود وحذيفة[2] وعمار[3] وأبو موسى الأشعر[4] وآخرين من ذوي العلم منهم[5]. وقيل إنه

= السول: «ولو اطلع مطلع على ما يجري من بين لابتيها من المخازي لقضى العجب» (3/ 265) وقال البخاري في الكشف نقلاً عن السمعاني: «فقد كانت (أي المدينة) دار المنافقين ومجمع أعداء الدين... ومنها الماردون على النفاق، وفيها طعن عمر، وحوصر عثمان - رضي الله عنهما - حتى قتل» (3/ 242) وأشار إلى مثله محمد المالكي في حاشية العطار (2/ 213) وانظر حاشية التفتازاني (2/ 36) والإحكام لابن حزم (4/ 204) والبرهان (1/ 720) وقال السرخسي في أصوله: «ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الإسلام قوم هم أقل علماً وأظهر جهلاً وأبعد من أسباب الخير من الذين هم بالمدينة...» (1/ 314) وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: «فإن أهلها كانوا متمسكين بمذهبهم القديم، منتسبين إلى مذهب مالك إلى أوائل المائة السادسة أو قبل ذلك، أو بعد ذلك، فإنهم قدم إليهم من رافضة المشرق من أهل قاشان وغيرهم من أفسد مذهب كثير منهم... فكثرت البدعة فيها من حينئذ» (20/ 300).

(1) انظر في تعلق الإجماع بالموضع أو بالرجال حاشية البناني (2/ 179) وحاشية التفتازاني (2/ 36).

(2) هو حذيفة بن اليمان واسم اليمان حسل أو حسيل بن جابر أبو عبد الله العبسي (... - 36هـ = ... - 656م) صاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين، لم يعلمهم أحد إلا حذيفة، أعلمه بهم رسول الله ﷺ كان يسأل الرسول ﷺ عن الشر ليتجنبه، شهد أحداً وقتل أبوه بها ثم شهد الخندق وما بعدها وشهد فتوح العراق وله بها آثار شهيرة، استعمله عمر على المدائن، نزل نصيبين وتزوج بها، وكان موته بعد مقتل عثمان بأربعين يوماً. (انظر حلية الأولياء 1/ 270، وأسد الغابة 1/ 468 - 470، والإصابة 1/ 317 - 318، وتهذيب التهذيب 2/ 219 - 220).

(3) هو عمار بن ياسر بن عامر بن مالك... العنسي أبو اليقظان حليف بني مخزوم (57 ق هـ - 37هـ = 567 - 657م) من السابقين الأولين المستضعفين الذين عذبوا بمكة كان يقول له الرسول ﷺ حين يمر عليه وهو يعذب: «صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة». أو من استشهد في سبيل الله. أسلم عمار ورسول الله ﷺ في دار الأرقم هو وصهيب بن سنان في وقت واحد. وقد اختلف في هجرته إلى الحبشة ثم هاجر إلى المدينة وشهد بدراً والمشاهد كلها، ثم شهد اليمامة، وهو

نزلها من الصحابة ثلاثمائة وست فيهم سبعون بدرياً[1]، فلما خصصت بصحة الإجماع من أخذ عمن بقي بالمدينة دون من أخذ عمن نزل الكوفة وسائر الأمصار، فلخصمك أن يعارضك فيقول إنما اعتبر إجماع أهل الكوفة دون أهل المدينة، لأنهم أخذوا عن هؤلاء الذين ذكرناهم وهم أعلام الصحابة وعلماؤهم.

فإن قيل: إنما خصصنا أهل المدينة بصحة الإجماع لأنها دار السنة ودار الهجرة، ولأن سائر الناس عنهم أخذوا، كما كان إجماع الصحابة حجة على التابعين أنهم منهم أخذوا[2]. قيل له فتعتبر إجماع المدينة من الصحابة الذين ثبتوا بالمدينة ولم يخرجوا عنه دون من خرج عنها وانتقل إلى غيرها من الصحابة؟ أو تعتبر إجماع أهل المدينة ممن كانوا بعد الصحابة؟ فإن قال: اعتبر إجماعهم خاصة في زمن الصحابة وبعدهم ولا اعتد بخلاف من خالف عليهم من الصحابة ممن خرج عنها. قال قولاً قد أجمع المسلمون على خلافه وقد ثبت عندهم بطلانه، لأنه

= أول من بنى مسجداً في الإسلام، اتخذه في بيته، استعمله عمر على الكوفة، وفيه قال الرسول ﷺ: «تقتلك الفئة الباغية»، قتل في صفين محارباً مع علي. (انظر حلية الأولياء 1/ 139، وحياة الصحابة 1/ 218،وأسد الغابة 3/626 - 662، والطبقات الكبرى 2/ 246 - 264، والإصابة 2/ 512 - 513، وتهذيب التهذيب 7/ 408 - 410).

(4) هو عبد الله بن قيس بن سليم (21ق هـ ـ 44هـ = 602 - 665م) اختلف في هجرته إلى الحبشة. استعمله ﷺ على بعض اليمن كزبيد وعدن وأعمالهما، واستعمله عمر على البصرة بعد المغيرة فافتتح الأهواز ثم أصبهان، وهو الذي فقه أهل ابصرة وأقرأهم، ثم استعملهم عثمان على الكوفه. عرف بجمال صوته في القرآن وعده البخاري من العلماء وعده ابن المديني من قضاة الأمة، حكمه على نفسه في شأن الخلافة يوم التحكيم لجلالته وفضله. (انظر أسد الغابة 3/ 306 - 307 و 5/ 306 - 307، والطبقات الكبرى 2/ 344 - 345، والإصابة 2/ 359 - 360، وطبقات القراء 1/ 442، وأخبار القضاة 1/ 283 - 287).

(5) مثل ابن حزم في الإحكام بعلي وابن مسعود وأنس ـ رضي الله عنهم ـ من الذين خرجوا من المدينة ممن لهم علم وفضل (4/ 205) ومثل لذلك الرازي في المحصول بعلي وعبد الله بن عباس (2 قسم 1/ 230) ومثل لذلك ابن قدامة في الروضة بعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى (72) وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية (20/ 312 - 313).

(1) ذكر البخاري في الكشف أن عدد الذين نزلوا العراق نيف وثلاثمائة (3/ 242).

(2) أشار ابن حزم إلى هذا الاعتراض في الإحكام مع شيء من التفصيل، ورد عليه بردود نقلية وعقلية (4/203 - 205) وذكره الآمدي وأجاب عنه بقوله: «إن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم فيها، والمعتبرين من أهل الحل والعقد، ومن تقوم الحجة بقولهم، فإنهم كانوا منتشرين في البلاد، متفرقين في الأمصار، وكلهم فيما يرجع إلى النظر والاعتبار سواء» (1/ 350 - 351).

إن كان كذلك فواجب أن لا يجعل علي بن أبي طالب وابن مسعود وعمار بن ياسر ونظراءهم خلافاً. وكفى بهذا خرقاً لمن بلغه.

فإن قال: إنما اعتبر إجماع أهل المدينة بعد الصحابة، لأن الصحابة كلهم أهل المدينة في الأصل. قيل له: فإنما اعتبرت إجماعهم بعد الصحابة لأنهم أخذوا عن الصحابة، فهلا اعتبرت إجماع أهل الكوفة لأنهم أخذو عن الصحابة الذين انتقلوا إليهم من أهل المدينة.

وأما قوله: إن سائر الناس لما أخذوا عنهم لزوم اتباعهم كما لزم التابعين اتباع الصحابة لأنهم أخذوا عنهم. قيل له: فإن تابعي أهل الكوفة أخذوا عمن انتقل إليهم من أهل المدينة، فلا فرق بينهم وبين من أخذ عنهم أهل المدينة، فاعتبر إجماع أهل الكوفة مع أهل المدينة. فإن قال: إنما اعتبر إجماع أهل المدينة، لأن النبي عليه السلام دعا لأهل المدينة ومدحهم[1]، فقال: «اللهم بارك لهم في صاعهم وفي مدهم»[2]، وقال: «من أرادهم بسوء أذابه الله [243أ] كما يذوب الثلج في الماء»[3]،

---

(1) انظر هذا الاعتراض في أصول السرخسي (1/ 314) والمستصفى (1/ 187) والمحصول للرازي (2 قسم 1/ 228 - 229) وإحكام الآمدي (1/ 349) والقرافي في شرح تنقيح الفصول (334) ونهاية السول (3/ 264) وفواتح الرحموت (2/ 232) وحاشية التفتازاني (2/ 35) ومحمد المالكي في حاشية العطار (2/ 213).

(2) رواه البخاري بلفظ مقارب عن عائشة (3/ 30 و 5/ 84) وعن أنس بن مالك (3/ 42 و 44) وبمعناه في صحيح مسلم عن عبد الله بن زيد بن عاصم (2/ 991) وعن أنس (2/ 993 و 994) وعن أبي هريرة (2/ 100) وعن أبي سعيد الخدري (2/ 1001 - 1002) وعن عائشة (2/ 1003) ورواه ابن ماجة بألفاظ مقاربة عن أبي هريرة (2/ 1105) والدارمي عن أبي هريرة (2/ 107) ورواه أحمد في مسنده عن علي بن أبي طالب (1/ 116) وعن سعد بن أبي وقاص (1/ 169) وعن سعد بن أبي مالك وأبي هريرة (1/ 183) و (2/ 330 وعن ابن عمر (2/ 124 و 126) وعن أبي سعيد الخدري (3/ 35 و 47 و 91) وعن أنس بن مالك (3/ 159 و 243) وعن عبد الله بن زيد (4/ 40) وعن زيد بن ثابت (5/ 185) وعن سفيان بن أبي هريرة (5/ 220) وعن قتادة (5/ 309) وعن عائشة (6/ 56 و 65 و 222 و 240 و 260) ورواه ابن الأثير في جامع الأصول عن أنس بن مالك (10/ 193) وعن عبد الله بن زيد المازني (10/ 194) وعن أبي هريرة (10/ 204) وعن أبي سعيد (10/ 204).

(3) رواه ابن ماجة عن أبي هريرة بلفظ: «من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء» (2/ 1039) ومثله في مسند أحمد عن سعد بن مالك (1/ 180) وعن سعد بن مالك وأبي هريرة (1/ 184)وفي لفظ عن عامر بن سعد عن أبيه «... إلا أذابه الله ذوب الرصاص في النار أو ذوب الملح في الماء» (1/ 185) وعن أبي هريرة بلفظ ابن ماجة (2/ 279 و309 و331 و 357) وفي جامع الأصول روايات متعددة ليس فيها الثلج (10/ 203).

وقال: «إن الإيمان ليأرِزُ إلى المدينة كما تأرِزُ الحيَّةُ إلى جُحرها»[1]، وقال: «إن المدينة تَنْفِي خَبَثها كما ينقي الكير خبث الحديد»[2] فإذا كان النبي ﷺ قد دعا لهم وأثنى عليهم ومدحهم وجب اتباعهم، لأنه لا يدعو لهم ولا يمدحهم إلا وهم مؤمنون. قيل له: وما في دعاء النبي ﷺ له في صاعهم ومدهم مما يوجب كون إجماعهم حجة وكيف وجه تعلق صحة إجماعهم به؟ وكذلك قوله: «من أرادهم بسوء أذابه الله كما يذوب الثلج» لا تعلق لهم بحجة الإجماع[3]، لأنه ليس في الخلاف إرادتهم بسوء، ولو كان كذلك لكانت الصحابة حين اختلفت في الحوادث التي اجتهدوا فيها آراءهم قد أراد بعضهم بعضاً بسوء. وأيضاً فإنما دعا لأهل المدينة الذين كانوا في عصره، لأنهم كانوا مهاجرين وأنصار، وكانوا مجتمعين في المدينة ثم تفرقوا في البلدان بعد موت النبي ﷺ، فإن كنت إنما جعلت إجماع هؤلاء حجة فهذا ما لا تنازع فيه[4]. وإن أردت إجماع من بعدهم فما الدليل على أنهم بالوصف الذي ذكرت بعد ذهاب الصحابة؟ وأما قوله: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها» إنها دار الهجرة هاجر إليها المسلمون من دون الشرك، فلما زال فرض الهجرة زال ذلك لأنه قد كان بعد زوال الهجرة لكل أحد أن يقيم في قبيلته وحيه وبلده ولا يهاجر إليها، ولو كان ذلك حكماً عاماً في سائر الأزمان لوجب أن يكونوا كذلك الآن، ونحن لا نعلم في هذا

---

(1) رواه البخاري عن أبي هريرة: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها (3/ 27) ورواه مسلم عن أبي هريرة بلفظه (1/ 131) والترمذي عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف بن زيد بن ملحة عن أبيه عن جده بلفظ الحجاز بدل المدينة (4/ 129) وابن ماجة بلفظ البخاري عن أبي هريرة (2/ 1038) ورواه أحمد في المسند بلفظ مقارب عن سعد بن أبي وقاص (1/ 84) ورواه عن أبي هريرة بلفظ البخاري (2/ 286 و 422 و 496) وبلفظ مقارب عن عبد الرحمن بن سنة (4/ 73 - 74).

(2) رواه البخاري عن زيد بن ثابت بلفظ «طيبة» بدل «المدينة» و«الفضة» بدل «الحديد» (6/ 59) وعن زيد أيضاً بلفظ: «إنها تنفي الرجال كما تنفي النار خبث الحديد» (3/ 29) ورواه الترمذي عن زيد بن ثابت بلفظ «طيبة» بدل «المدينة» ولفظ «النار» بدل «الكير» (4/ 306) وبلفظ البخاري عن زيد بن ثابت رواه الإمام أحمد (5/ 184 و 187 و 188) وانظر جامع الأصول لابن الأثير /200 - 201) 10).

(3) وبمثل هذا التوجيه قال الآمدي في الإحكام (1/ 35) وانظر كشف الأسرار (3/ 242).

(4) وإليه أشار الغزالي في المستصفى بقوله: «فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم له ذلك لو جمعت» (1/ 187) وانظر أصول السرخسي (1/ 314).

الوقت أهل مصر من الأمصار الكبار قد استولى عليهم من الجهل وقلة الدين وفساد الاعتقاد وعدم الخير ما استولى على أهل المدينة[1].

فإن قال: قيل قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الدجال لا يدخل المدينة وإن على كل نقب من أنقابها ملك شاهراً سيفه»[2]، وهذا يدل على حراسة الله عز وجل إياهم، وأنه قد أبانهم بذلك من غيرهم، فوجب أن يكون لهم مزية في لزوم اتباعهم. قيل له: وما في هذا ما يوجب ما ذكرت، ولم لا يجوز أن تكون محروسة سواء صار أهلها إلى الضلال أو ثبتوا على الحق كما حرس أهل مكّة من أصحاب الفيل وكانوا مشركين[3]. وجائز أن يكون وصفها بأن على أنقابها الملائكة في الوقت الذي حصرها المشركون يوم الخندق فأخبر النبي ﷺ عن حراسة الله تعالى إياها بالملائكة فإنهم لا يدخلونهما فيكون حكم الخبر مقصور على تلك الحال.

باب القول في الخروج عن اختلاف السلف

إذا اختلف أهل عصر في مسألة على أقاويلَ معلومة لم يكن لمن بعدهم أن يخرج عن جميع أقاويلهم [243ب] ويبتدع قولاً لم يقل به أحد[4]. وهذا معنى ما

---

(1) قارن بما قاله ابن حزم في الإحكام (4 /204) والجويني في البرهان (1 /720) والسرخسي في أصوله (1 /314) والبيضاوي في نهاية السول (3 /265) وعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار (3 /242) ومحمد المالكي في حاشية العطار (2 /213) وانظر أيضاً حاشية التفتازاني (2 /36).

(2) روى البخاري أحاديث بمعناه عن أبي بكرة (3 /28 و 9 /75) وبمعناه في مسلم عن أبي سعيد الخدري (4 /2256) وفي الموطأ عن أبي هريرة (2 /254) وفي مسند الإمام أحمد عن محجن بن أذرع (5 /32) وعن أبي بكرة (5 /43 و 47) وبمعناه في جامع الأصول عن أنس (10 /205).

(3) هذا المثال ذكره السرخسي في أصوله بألفاظ مقاربة (1 /314).

(4) وبه قال البصري في المعتمد (2 /505)، والجويني في البرهان (1 /76)، والسرخسي في أصوله (1 /310)، والغزالي في المنخول (320)، وخصه الرازي في المحصول بأهل العصر الأول (2 قسم 1 /179)، وانظر روضة الناظر (75)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ونسبه إلى الجمهور (1 /384)، وشرح تنقيح الفصول (328)، والبخاري في كشف الأسرار (3 /234)، وابن تيمية في مجموع الفتاوى (13 /59)، والتفتازاني في حاشيته (2 /39)، وهو قول الأكثرين عند ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3 /106)، وفواتح الرحموت (2 /235).

وممن قال بجواز إحداث قول آخر ما ذكره الشيرازي في الوصول: «وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة يجوز ذلك» (2 /198)، وما ذكره البصري في المعتمد: «وحكي عن بعض أهل الظاهر...» (2 /505)، وذكر الجويني أنهم: «شرذمة من طوائف الأصوليين» (707)، =

حكاه هشام[1] عن محمد[2] في ذكر أقسام أصول الفقه فقال: «وما اختلف فيه أصحاب النبي ﷺ وما أشبهه» يعني أنه لا يخرج عن اختلافهم. والدليل على صحة هذا القول قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [سورة النساء الآية: 115] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [سورة لقمان الآية: 15] وقوله تعالى: ﴿يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة الآية: 71] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة الآية: 143] وهذه صفة أهل كل عصر في الخروج عن أقاويلَ الجمع اتباع غير سبيل المؤمنين ومخالفة من أَمَرَنَا الله تعالى بالاقتداء به، لأنا قد علمنا بدلالة صحة الإجماع أن الحق لا يخرج عنهم[3]، فلو جاز إبداع قول لم يقل به واحد منهم ما أمِنَا أن يكون هذا القول هو الصواب، وأن ما قالوه خطأ، فيوجب ذلك جواز إجماعهم على الخطأ، وذلك مأمون وقوعه منهم[4].

= ومثل ما قاله البصري جاء في المحصول (2 قسم 1 /180)، وذكر الآمدي أنهم بعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر (1 /384)، وفي تيسير التحرير إضافة لبعض الحنفية والصحابة (3 /250)، ومثله في فواتح الرحموت (2 /235).

وقد ذكر بعض الأصوليين قول ثالث وهو: «إن رفع الثالث الإجماع امتنع وإلا فلا»، واختاره الآمدي في الإحكام (1 /386)، والبيضاوي في نهاية السول (3 /269)، وابن اللحام في المختصر (79)، وقال فيه محمد خان في حصول المأمول: «وروي عن الشافعي، واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة الأصوليين منهم ابن الحاجب (78)، وأشار إليه البخاري في كشف الأسرار(3/235).

(1) هو هشام بن عبد الله الرازي سبقت ترجمته.

(2) أشار إلى قول محمد بن الحسن ابن أمير الحاج بقوله: «ونص عليه محمد بن الحسن في نوادر هشام (3 /106) ومثله في تيسير التحرير (3 /250).

(3) هذا التوجيه لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ وهو مناسب لما ذكره من آية سورة التوبة والبقرة. وقد ذكر الرازي في تفسيره: «التفسير الكبير» توجيه لآية سورة النساء فقال: «وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجباً له لكان ذلك ضماً لما أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وأنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجباً...»(6 /44).

(4) وبهذا الدليل العقلي قال البصري في المعتمد (2 /507)، وأشار إليه الشيرازي في الوصول (2 /198)، والسرخسي في أصوله (1 :310)، والغزالي في المنخول (320)، وذكره الرازي في المحصول (2 قسم 1 /182)، والأسنوي في نهاية السول (3 /271)، وعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار (3 /235)، والأنصاري في فواتح الرحموت (2 /237).

فإن قال قائل: ما ذكرت يلزم القائلين بأن كل مجتهد مصيب، وأن الحق في جميع أقاويل المختلفين، لأنه لا يمنع عندهم أن يكون هؤلاء مصيبين ومن يقول بخلاف قولهم أيضاً مصيباً، إذ كانوا حين اختلفوا فقد سوغوا الاجتهاد في طلب الحكم[1]. قيل له: ما ذكرت من مذهب من يقول إن كل مجتهد مصيب لا يعصم القائل به مما ألزمناه، وذلك لأنهم حين اختلفوا في المسألة على هذه الوجوه فقد أجمعوا على أن ما عداه، سواء كانوا مصيبين في اختلافهم، أو بعضهم مصيب وبعضهم مخطىء، كما لو أجمعوا على قول واحد كان ذلك إجماعاً منهم بأن ما عداه، وإن كان إجماعهم عليه من طريق الاجتهاد، فالإلزام صحيح على ما ذكرناه لمن قال إن الحق في واحد ولمن قال إن كل مجتهد مصيب. ألا ترى أنهم قد سوغوا الاجتهاد في ميراث الجد واختلفوا فيه على وجوه قد عُرِفَتْ، فأوجب بعضهم الشركة بينه وبين الأخ، وجعل بعضهم الجد أولى. فلو قال بعدهم قائل إني أجعل المال للأخ دون الجد كان مخطئاً في قوله مخالفاً لإجماعهم[2]، ولو ساغ ما قال هذا السائل لساغ مخالفة إجماعهم الواقع عن اجتهاد، لأنهم حين اجتهدوا في المسألة فقد سوغوا الاجتهاد فيها، ولم يكن ذلك مبيحاً لمن بعدهم مخالفتهم فيما أداه إليه اجتهادهم، كذلك إذا اختلفوا فيها على وجوه معلومة، وإن كان اختلافهم عن اجتهاد فغير جائز لمن بعدهم الخروج عن أقاويلهم، إذ كان إجماعهم على أن لا قول في المسألة إلا ما قالوه مانعاً من تسويغ الاجتهاد في الخروج عنه.

[244أ] باب القول في التابعي هل يُعَدُّ خلافاً على الصحابة

قال أصحابنا: التابعي الذي قد صار في عصر الصحابة من أهل الفتيا يعتد بخلافه على الصحابة كأنه واحد منهم[3]. وقال بعضهم: لا يجوز خلاف الصحابي

---

(1) أورد هذا الاعتراض البصري في المعتمد (2/507)، والشيرازي في الوصول (2/198)، والآمدي في الإحكام (1/389)، والبيضاوي في نهاية السول (3/274)، والبخاري في كشف الأسرار (3/235)، وأشار إليه الأنصاري في فواتح الرحموت (2/237)، وكلهم أجاب بما يقارب رد الجصاص على هذا الاعتراض مع شيء من التفصيل في بعضها. وبعضهم رد بردود أخر غير رد الجصاص.

(2) قارن عن مثال الجد والأخ في هذا الباب كتاب المعتمد (2/506)، ومحصول الرازي (2 قسم 1/180)، وإحكام الآمدي (1/386)، وشرح تنقيح الفصول (328)، ونهاية السول (3/270)، وكشف الأسرار (3/235)، وفواتح الرحموت (2/235)، والتقرير والتحبير (3/107)، وتيسير التحرير (3/251).

(3) وبه قال البصري في المعتمد (2/491)، والشيرازي في الوصول (2/185)، والسرخسي في أصوله =

إلا لصحابي مثله[1]. والدليل على صحة قولنا أن الصحابة قد سوغت للتابعين مخالفتهم والفتيا بحضرتهم وتنفيذ أحكامهم مع إظهارهم لهم المخالفة في مذهبهم[2]، ألا ترى أن علياً وعُمَرَ - رضي الله عنهما - قد وليا شريحاً[3] القضاء[4] ولم يعترضا عليه في أحكامه مع إظهاره الخلاف عليهما في كثير من المسائل[5].

فإن ما قيل: إنما ولوهم الحكم ليحكموا بقول الصحابة من غير خلاف عليهم منهم. قيل له: هذا غلط، لأن في رسالة عمر إلى شريح: «فإن لم تجد في

= (2/ 114)، والغزالي في المستصفى ورجحه (1/ 185)، والرازي في المحصول ورجحه (2 قسم 1/ 251)، وفي روضة الناظر أنه قول الجمهور (70)، والآمدي في الإحكام وفيه تفصيل جيد فلينظر (1/ 344)، والقرافي في تنقيح الفصول وفيه تفصيل أيضاً (335)، والأنصاري في فواتح الرحموت ونسبه إلى الحنفية والشافعية وأكثر المتكلمين (2/ 221)، وانظر كشف الأسرار (3/ 225)، وحاشية البناني (2/ 179)، وحاشية التفتازاني (2/ 35) ونسبه ابن اللحام في المختصر للأكثر (76)، وقارن بالتقرير والتحبير (3/ 97)، وتيسير التحرير (3/ 97)، وإرشاد الفحول (81)، وحاشية العطار (2/ 212)، وحصول المأمول (73).

(1) انظر هذا القول في المعتمد (2/ 491)، والوصول في أصول الفقه (2/ 185)، والمستصفى (1/ 185)، وفي روضة الناظر أنه قول بعض الشافعية والقاضي في رواية عن الإمام أحمد (70 - 71)، نسبه الآمدي إلى بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في رواية (1/ 345)، وانظر نهاية السول (3/ 323)، وحاشية التفتازاني (2/ 35)، ونسبه ابن اللحام في المختصر للخلال والحلواني وأحمد بن حنبل (76)، والتقرير والتحبير (3/ 97)، ونسبه في حصول المأمول لابن علية ونفاة القياس، وابن خواز بنداد واختاره ابن برهان في الوجيز (73)، وبمثل حصول المأمول قال الشوكاني في إرشاد الفحول (81).

(2) انظر في تسويغ الخلاف للتابعين أصول السرخسي (2/ 114)، والمستصفى (1/ 185)، وروضة الناظر (71)، وإحكام الآمدي (1/ 345)، وكشف الأسرار (3/ 225)، وحاشية التفتازاني (1/ 35)، وحاشية الأزميري (2/ 292) وفواتح الرحموت (2/ 222)، والتقرير والتحبير (3/ 98) وتيسير التحرير (3/ 241).

(3) هو شريح بن الحارث بن قيس الكندي، سبقت ترجمته.

(4) ذكر وكيع في أخبار القضاة سبب استقضاء عمر لشريح، فقال: «... أن عمر بن الخطاب أخذ من رجل فرساً على سوم يحمل عليه رجلاً فعطب الفرس، فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلاً فقال الرجل: صاحب بيني وبينك شريحاً العراقي، فأتيا شريحاً فقال: يا أمير المؤمنين أخذته صحيحاً سليماً على سوم، فعليك أن ترده سليماً كما أخذته، قال: فأعجبه ما قال، ثم بعثه قاضياً، ثم قال: ما وجدت في كتاب الله فالزم السنة، فإن لم يك في السنة فاجتهد رأيك» (2/ 189) وقال عنه علي - رضي الله عنه -: «قم فإنك أقضى العرب أو من أقضى العرب» (أخبار القضاة 2/ 195).

(5) انظر عدم اعتراض علي وعمر على شريح في أقضيته أصول السرخسي (2/ 214) وكشف الأسرار (3/ 225) والتقرير والتحبير (3/ 98) وتيسير التحرير (3/ 241).

السنة فاجتهد رأيك»[1] ولم يأمره بالرجوع إليه ولا الحكم بقوله. وخاصم علي عليه السلام إلى شريح ورضي بحكمه حين حكم عليه بخلاف رأيه[2]. وشاور عمر كعب بن سور[3] وأمره بالحكم بين المرأة وزوجها في السكون عندها، فجعل لها كعب قسماً واحداً من أربع[4]. وقال أبو سلمة تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس: أحد الأجلين، وقلت أنا: عدتها أن تضع حملها، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي[5]. وذكر ابراهيم[6] عن[7] مسروق[8] قال: كان ابن عباس إذا قَدِمَ عليه أصحاب عبد الله صنع لهم طعاماً

---

(1) انظر قول عمر لشريح في أخبار القضاة (2/189) وأصول السرخسي (2/115) وروضة الناظر (71).

(2) انظر مخالفة شريح رأي علي في أصول السرخسي (2/115) وإحكام الآمدي (1/345).

(3) هو كعب بن سُوْر بن بكر بن عبيد الله بن ثَعلبة الأزدي (...-36هـ = ...-656م) من كبار التابعين، قيل إنه أدرك النبي ﷺ ولم يره، ولاه عمر - رضي الله عنه - قضاء البصرة، قيل هو أول قاض فيها، له قصة في سبب استقضاء عمر له، قتل يوم الجمل بين الصفين، كان يناشد الناس في ترك القتال ودعاهم إلى إحكام القرآن، وكان المصحف معه فأتاه سهم غريب (انظر أسد الغابة 4/179 - 180، والإصابة 3/314 - 315، وأخبار القضاة 1/274 - 283).

(4) انظر في قضاء كعب بن سور للمرأة في أخبار القضاة (1/276)، وأصول السرخسي (2/115).

(5) انظر هذه القصة في وصول الشيرازي (2/186)، وأصول السرخسي (2/115)، ومحصول الرازي (2 قسم 1/254)، وروضة الناظر (71)، وإحكام الآمدي (1/346)، وحاشية التفتازاني (2/35)، وتقرير التحبير (3/98)، وتيسير التحرير (3/242)، وهو حديث صحيح مسلم عن سليمان بن يسار (2/1123).

(6) هو ابراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود أبو عمران النخعي الكوفي (46-96هـ = 666-815م) تابعي إمام صالح، فقيه العراق بالاتفاق، روى عنه الجماعة في كتبهم، عده بعضهم من الشيعة، مات وهو مختف في الحجاج، وفي سنة وفاته خلاف (انظر الكاشف 1/96، واللباب في تهذيب الأنساب 3/304، وتهذيب التهذيب 177-179، وطبقات القراء 1/29-30، وشذارت الذهب 1/111).

(7) في الأصل «بن» والراجح ما أثبتناه.

(8) هو مسروق بن الأجدع أبو عائشة الكوفي الفقيه (...-63هـ = ...-683م) أحد الأعلام، كان أبوه فارس أهل اليمن في زمانه. سمي مسروقاً لأنه سُروق وهو صغير، وهو من كبار التابعين الفقهاء والقدوة العلم، ومن المخضرمين الذين أسلموا في حياة النبي ﷺ، سماه عمر - رضي الله عنه - مسروق بن عبد الرحمن، كثير الترحال، قيل ما حج إلا نام ساجداً على وجهه، كان أعلم بالفتوى من شُريح فكان شريح يستشيره (انظر ترجمته في حلية الأولياء 2/95 - 98، وتذكرة الحفاظ 1/46-47، وطبقات خليفة 149، وطبقات ابن سعد 6/76 - 84، وتاريخ بغداد 13/232-235، وأعلام النبلاء 4/63 - 69).

ودعاهم، قال: فصنع لنا مرة طعاماً فجعل يُسأَل ويفتي، فكان يخالفنا، فما كان يمنعنا أن نرد عليه إلا أَنَّا على طعامه»[1]. وسئل ابن عمر عن فريضة فقال: «سلوا سعيد بن جبير[2] فإنه أعلم بها مني»[3]. وسئل أنس عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن[4]»[5]. وأيضاً كان التابعي إذا كان من أهل النظر وممن يجوز له الاجتهاد في استدراك حكم الحادثة وكان في عصر الصحابة فلا فرق بينه وبين الصحابي، لأن العلة التي من أجلها جاز للصحابي الخلاف على مثله موجودة في التابعي، وهو كونه من أهل النظر وهما في عمر واحد.

فإن قيل: لا يجوز للتابعي مخالفة الصحابي، لأن الصحابة مخصوصون بالفضل دونهم، وقد مدحهم الله تعالى في كتابه، وقال النبي ﷺ: «اقتدوا باللَّذين من بعدي أبو بكر...» وقال: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتهم اهتديتم». وقال: «لو أنفق أحدكم مثل أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه». وإذا كان[6] هذا وصفهم لم يجز أن يساويهم أحد في منزلة. قيل له: أما الفضل فمُسَلَّم لهم، إلا أن الفضل الذي ذكرت لا يجوز أن يكون علة في منع خلاف المفضول عليه، لأنه

---

(1) هذه القصة أوردها السرخسي في أصوله عن مسروق (2/ 115).

(2) هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم أبو محمد ويقال أبو عبد الله الكوفي التابعي الجليل والإمام الكبير (45 - 95هـ = 665 - 714م) كان فقيهاً عابداً ورعاً قارئاً للقرآن ثقة إمام حجة على المسلمين، قتله الحجاج بواسط وهو ابن تسع وأربعين، قال عمرو بن ميمون عن أبيه لقد مات سعيد بن جبير وما على ظهر الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه (انظر طبقات ابن سعد 6/ 171، وحلية الأولياء 4/ 272 - 309، وتهذيب التهذيب 4/ 11 - 14، وأخبار القضاة 2/ 411 - 413، وطبقات القراء 1/ 305 - 306).

(3) انظر هذه الرواية بألفاظ مقاربة في أخبار القضاة (2/ 411)، وأصول السرخسي (2/ 115) وإحكام الآمدي (1/ 345)، والمحصول (2 قسم 1/ 215)، وارشاد الفحوف (81).

(4) هو الحسن بن يسار البصري أبو سعيد (21 - 110هـ = 642 - 728م) إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه، ولد مملوكاً، وشب في المدينة في كنف علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -، كان جامعاً عالماً رفيعاً فقيهاً حجة مأموناً عابداً ناسكاً كثير العلم فصيحاً جميلاً وسيماً، يكره القضاء، له مع الحجاج وقعات هائلة وسلمه الله من شره (انظر ترجمته في أخبار القضاة 2/ 3 - 15، وحلية الأولياء 2/ 131 - 161، وتهذيب التهذيب 2/ 263 - 270، وشذرات الذهب 1/ 136 - 138).

(5) انظر رواية أنس هذه في المحصول (2 قسم 1\252)، وتهذيب التهذيب (2/ 264)، وروضة الناظر (71)، وإرشاد الفحول (81).

(6) تكرر هنا لفظ «كان» في الأصل.

الصحابة متفاضلون وأفضلهم الخلفاء الأربعة بإجماع الأمة[1]، وقد [244ب] سوغوا مع ذلك الاجتهاد لمن دونهم معهم ومخالفتهم مثل: ابن عمر وعبد الله بن عمرو وأبي هريرة وأنس، ولو كان الفضل موجباً لهم التفرد بالفتيا لما جاز لأحد من الصحابة مخالفة الأئمة الأربعة، كذلك لا يمنع التابعي.

فإن قيل: لقولِ الصحابي مزية على قول التابعي، لأنه قد شهد النبي ﷺ وعلم بمشاهدته مصادر قوله ومخارجه، ومن بعدهم ليست له هذه الحال، فواجب أن لا يزاحموهم[2]. قيل له: ما عرفت الصحابة بالمشاهدة قد عرفه التابعي بسماعه ممن نقله إليه فلا يختلف حكمه وحكم الصحابي في هذا الوجه، لأنه غير جائز من النبي ﷺ إطلاق لفظ يشتمل على حكم يريد به أن ينقل عنه ليشترك العام والخاص في معرفته ولزوم حكمه إلا وذلك اللفظ متى نقل يفيد الغائب ما أفاده الشاهد، ولا يجوز أن يُخَصَّ الشاهد من دلالة الحال ومخارج اللفظ بما لا يفيده اللفظ إذا نقل عنه إلا وحكمه مقصور على الشاهد ومخصوص به دون العامة، فأما إذا أراد عموماً لحكم في الفريقين فلا معنى لاعتبار حال المشاهدة ومخارج اللفظ، وإذا كان ذلك كذلك فلا فرق بين من شاهد النبي عليه السلام وبين غيره، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «نَضَّر الله امرءاً سَمِعَ مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[3]، فجعل المنقول

---

(1) انظر في أفضلية الصحابة بعضهم على بعض الغزالي في المستصفى (1/ 185)وأشار إليه السرخسي في أصوله (2/ 115 - 116).

(2) ذكر هذا الاعتراض الشيرازي في الوصول وأجاب عنه بأجوبه منها: «... وما ذكرتم من الترجيح لا يمنع مساواة التابعي له في الاجتهاد؛ ألا ترى أن من طالت صحبته من أكابر الصحابة وعلمائهم لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام الرسول ﷺ! ما لصغارهم ومتأخريهم، ثم الجمع في الاجتهاد على صفة واحدة، فبطل ما قالوه. وجواب آخر أن هذا الترجيح إنما يصح لو كانت الأحكام كلها مأخوذة من المسموع عن رسول الله ﷺ! فأما إذا كانت مختلفة، منها ما يؤخذ من الكتاب ومنها ما يؤخذ من القياس والاجتهاد وترتيب الأدلة، فلا يظهر للصحابي ترجيح بذلك على التابعي» (2/ 186 - 187). وللآمدي في الإحكام رد آخر على هذا الاعتراض، وهو: «لو كان ذلك مما يوجب اختصاص الإجماع بهم لما اعتبر قول الأنصار من المهاجرين، ولا قول للمهاجرين مع قول العشرة، ولا قول باقي العشرة مع قول الخلفاء الأربعة...» (1/ 347 - 348).

(3) روي هذا الحديث بلفظ الجصاص في سنن الدارمي عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: «قام رسول الله ﷺ بالخيف من منا فقال نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه...» (1/ 74 - 75) وروي =

إليه الغائب أفقه في بعض الأحوال بمعنى خطابه من السامع، وأيضاً فإن كثيراً ممن شاهد النبي ﷺ كالأعراب ونحوهم لم يكن يجوز له الفتيا مع مشاهدة الرسول ﷺ. فليس مشاهدته إذاً علة لوجوب الاختصاص بالفتيا ومنع من لم يشاهد القول معه. ولما لم يمنع التابعي أن يقول في الفتيا ويجتهد رأيه وإن لم يشاهد الرسول ﷺ كذلك يجوز أن يخالف الصحابة.

باب القول في الإجماع بعد الاختلاف

إذا اختلف الصحابة في حكم مسألة وانقرضوا ثم أجمع أهل عصر بعدهم على أحد تلك الأقاويل التي قال بها أهل العصر المتقدم، فإن من الناس من يقول إجماع أهل العصر الثاني ليس بحجة ويسع كل أحد خلافه ببعض الأقاويل التي قال بها أهل العصر المتقدم[1]. وقال آخرون: هذ على وجهين فإن كان خلافاً يؤثِّم فيه بعضهم بعضاً فإن إجماع أهل العصر الثاني يسقط الخلاف الأول، وإن كان خلافاً لا يؤثّم فيه بعضهم بعضاً وسوّغوا [245أ] الاجتهاد فيه، فإن إجماع من بعدهم لا يسقط الخلاف المتقدم.

قال أبو بكر: وقال أصحابنا إجماع أهل العصر الثاني حجة لا يسع من

= كذلك بألفاظ مقاربة في سنن الدارمي عن أبي الدرداء (1/ 76) وفي سنن أبي داود عن زيد بن ثابت (3/ 322)، وفي سنن الترمذي عن زيد بن ثابت، وقال في آخره: «وفي الباب عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وجبير بن مطعم وأبي الدرداء وأنس، وحديث زيد بن ثابت حديث حسن» (4/ 141 - 142). وفي سنن ابن ماجة عن زيد بن ثابت وجبير بن مطعم عن أبيه وعن عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه وأنس بن مالك (1/ 230 - 232). وفي مسند أحمد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه (1/ 437) وعن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه (4/ 80 و 82) وعن زيد بن ثابت (5/ 183).

(1) نسب البصري في المعتمد هذا القول إلى بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي (2/ 498)، ونسبه الشيرازي في الوصول إلى الشافعية (2/ 190)، ونسبه الرازي في المحصول إلى كثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية (2 قسم 1/ 194 - 195)، ونسبه ابن قدامة في الروضة إلى بعض الشافعية (75)، وذكره الأسنوي في نهاية السول (3/ 281 - 282) ونسبه علاء الدين البخاري في كشف الأسرار إلى عامة أهل الحديث وأكثر أصحاب الشافعي، وهو قول أبي حنيفة في إحدى الروايتين (3/ 247) ونسبه الأنصاري في فواتح الرحموت إلى الأشعري والإمام أحمد والغزالي والجويني (2/ 226)، ونسبه التفتازاني في حاشيته إلى ما نسبه إليهم الأنصاري (2/ 41)، ونسبه ابن اللحام في المختصر للإمام أحمد بن حنبل وأكثر أصحابه (79)، وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية (20/ 584) وإرشاد الفحول (86)، وحصول المأمول (78).

بعدهم خلافه[1]. قال محمد بن الحسن في قاض حكم بجواز بيع أم الولد بعد موت مولاها: «إن أُبطل قضاءه لأن الصحابة كانت اختلفت فيه ثم أجمع بعد ذلك قُضاة المسلمين وفقهاؤهم في جميع الأمصار إلى يومنا هذا، ولم يكن الله تعالى ليجمع أمة محمد ﷺ على ضلالة»[2]، وقال محمد: «فكل أمر اختلف فيه أصحاب محمد ﷺ ثم أجمع التابعون من بعدهم جميعاً على قول بعضهم دون بعض وترك قول الآخر فلم يعمل[3] به أحد إلى يومنا هذا، فعمل به عامل اليوم وقضى به، فليس ينبغي لقاضٍ ولي هذا أن يجيزه، ولكن يرده ويستقبل فيه القضاء بما أجمع عليه المسلمون»[4].

قال أبو بكر: فقد بانَ من قول محمد أن هذا عنده إجماع صحيح، بمنزلة الإجماع الذي لم يتقدمه اختلاف في باب وجوب فسخ قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد، وكان أبو الحسن يقول: إجازة أبي حنيفة قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لا يدل على أنه كان لا يرى الإجماع الذي حصل في منع بيع أمهات الأولاد بعد الاختلاف الذي كان بين السلف فيه إجماعاً صحيحاً يلزم صحته، ويجب على من بعدهم اتباعه، إذ جائز أن يكون مذهبه أنه إجماع صحيح وإن لم يفسخ قضاء القاضي إذا قضى بخلافه[5]، فكان يذكر لذلك وجهاً ذهب عني

---

(1) نسبه البصري في المعتمد إلى بعض أصحاب الشافعي (2/498)، ونسبه الشيرازي في الوصول إلى أبي علي بن خيران القاضي من الشافعية وأبي بكر القفال والمعتزلة وأصحاب أبي حنيفة (2/190)، ورجحه الرازي في المحصول (2 قسم 1/194)، ونسبه ابن قدامة في الروضة إلى أبي الخطاب والحنفية (75)، ونسبه في نهاية السول إلى أكثر الحنفية والشافعية (2/226)، ونسبه البخاري في الكشف إلى أكثر الأحناف، وإليه مال أبو سعيد الاصطخري وابن أبي خيران وأبو بكر القفال من أصحاب الشافعي وهو قول محمد بن الحسن (3/247) ونسبه الغزالي في المستصفى إلى الكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبائي وابنه (1/203)، ونسبه الأنصاري في فواتح الرحموت إلى أكثر الحنفية والشافعية (2/226) وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية (20/584)، وإرشاد الفحول (86)، وحصول المأمول (78).

(2) يشير بذلك إلى الحديث الذي سبق الإشارة إلى تحقيق إحدى رواياته، وقد أورد السخاوي عدة روايات لهذا الحديث في المقاصد الحسنة (460).

(3) في الأصل «يعلم».

(4) سبق الإشارة إلى قول محمد بن الحسن في القضاء بجواز بيع أمهات الأولاد، وانظر مفصلاً في كشف الأسرار (3/248) وتقرير التحبير (3/89 - 90).

(5) انظر قول الكرخي في بيع أمهات الأولاد عند أبي حنيفة في كشف الأسرار (3/248).

حفظه، والذي يقوله في ذلك أن منازل الإجماعات مختلفة[1] كمنازل النصوص يكون بعضها آكد من بعض ويسوغ الاجتهاد في ترك بعضها ولا يجوز في ترك بعض. ألا ترى أن النص المتفق على معناه ليس في لزوم حجته بمنزلة النص المختلف في معناه، وإن كان حجتهما جميعاً عندنا ثابتة، كذلك حكم الاجماعات[2]، فليس يمتنع على هذ أن يفرق بين الإجماع الذي قد تقدمه اختلاف، وبين الذي لم يسبقه خلاف في باب فسخ قضاء القاضي بخلاف أحدهما ومنعه ذلك في الآخر، وإن كان كل واحد منهما حجة لا يجوز مخالفته، ويكون الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنه مختلف فيه أنه إجماع أو ليس بإجماع، وهو خلاف مشهور بين الفقهاء.

والثاني: أنه إجماع قد سبقه اختلاف، وقد سوغ أهل العصر المتقدم الاجتهاد فيه، وأباحوا فيه الاختلاف، فساغ الاجتهاد في منع انعقاد الإجماع بعدهم.

والإجماع الذي يسوغ الاجتهاد في خلافه لا يفسخ به قضاء القاضي، ولا يكون بمنزلة إجماع أهل عصر لم يتقدمه خلاف، [245ب] فيفسخ قضاء القاضي إذا قضى بخلافه، لأن هذا إجماع لا يسوغ الاجتهاد في رده، ولا نعلم أحداً من الفقهاء يخالف فيه، وإنما خالف فيه قوم هم شذوذ عندنا لا نعدهم خلافاً، فبان بما وصفنا أنه ليس في منع أبي حنيفة فسخ قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد دلالة على أنه كان لا يرى الإجماع بعد الاختلاف إجماعاً صحيحاً.

قال أبو بكر: والدليل على صحة هذه المقالة أن سائر ما قدمناه من الآي الموجبة لحجة الإجماع بموجب صحة الإجماع الحادث بعد الاختلاف[3]، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ

(1) انظر في منازل الإجماعات الشاشي في أصوله (291).

(2) في الأصل الجماعات، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(3) انظر في الدلالة على صحة هذا القول منز الآيات الموجبة لحجة الإجماع الشيرازي في الوصول (2/ 193)، والرازي في المحصول (2 قسم 1/ 195)، والبخاري في كشف الأسرار (3/ 249)، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (3/ 90).

﴿الرَّسُوْلُ عَلَـيْكُمْ شَهِيْدَاً﴾ [سورة البقرة الآية: 143] وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالـمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الـمُنْكَرِ﴾[سورة آل عمران الآية: 110] وقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الـمُؤْمِنِيْنَ﴾ [سورة النساء الآية: 115] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ إِلَـيَّ﴾ [سورة لقمان الآية: 15] من حيث دلت هذه الآيات على صحة الإجماع ولزوم حجته إذا لم يتقدمه خلاف هي دالة على صحة لزوم حجته وإن تقدمه اختلاف، إذ لم يفرق بين شيء من ذلك. وأيضاً فلو جاز إجماع أهل عصر على قول يجوز الشك في تصويبه والوقوف على إثباته يثبت وقوع العلم بأنه لا بد في كل عصر من شهداء لله تعالى متمسكين بالحق غير مضلين ولا ضالين، وهذا يوجب بطلان القول بصحة الإجماع.

فإن قال قائل: لما اختلفوا وسوغوا الاجتهاد فيه صار ذلك إجماعاً منهم على جواز الاختلاف وتسويغ الاجتهاد فيه، فقد صار ما أجمعوا عليه من تجويز ذلك حكماً لله تعالى وما ثبت به حكم الله تعالى في وقت فهو ثابت أبداً حتى يثبت نسخه والنسخ معدوم بعد موت النبي ﷺ[1]. قيل له: تسويغهم الاجتهاد فيه معقود ببقاء الخلاف وعدم الإجماع، وذلك لأنا قد علمنا أنهم قد كانوا يعتقدون حجة الإجماع فعلمنا بذلك أن تسويغهم الاجتهاد فيه مضمن بهذه الشريطة، ألا ترى أنهم لو اختلفوا ثم أجمعوا على قول كان إجماعهم قاطعاً لاختلافهم بدئاً، وكان بمنزلة ما لم يتقدمه اختلاف[2]. وكثير من الاجماعات إنما حصلت على هذا الوجه، ألا ترى أنهم قد كانوا اختلفوا بعد وفاة النبي عليه السلام في أمر الإمامة

---

(1) ذكر البصري هذا الاعتراض في المعتمد بألفاظ مقاربة، وأجاب عنه فقال: «إن القائلين بأن «الحق في واحد» لا يجوز أن يحتجوا بهذا الكلام. لأن عندهم أن المجتهد لا يجوزك أن يأخذ بكل واحد من القولين، وإنما يجب عليه أن يأخذ بالحق منهما. والعامي إنما يجوز له أن يقلد من يفتيه. فإذا أجمعوا على أحدهما، لم يجد من يفتيه بالآخر فيقال: «قد حرم عليه الأخذ به بعد أن كان حلالاً» (2/500). وذكره الشيرازي في الوصول وأجاب عنه بجواب غير جواب الجصاص (2/ 194 - 195)، وأشار إلى هذا الاعتراض الرازي في المحصول وأجاب عنه بما يقارب جواب البصري (2 قسم 1/ 198, 202).

(2) قد أفرد لهذه المسألة بعض الأصوليين باباً خاصاً، ومثلوا لها بمثل ما سيمثل لها الجصاص، وقد فصلوا فيها فيما إذا استقر الخلاف أو لم يستقر، وإذا انقرض العصر أو لم ينقرض، انظر وصول الشيرازي (2/ 196 - 197)، ومحصول الرازي (2 قسم 1/ 190 - 193)، ومستصفى الغزالي (1/ 205 - 209).

فقالت الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير» ثم أجمعوا على بيعة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - فانحسم ذلك الخلاف وصح الإجماع. وكذلك اختلفوا في قتال أهل الردة ثم أجمعوا على قتالهم[1]، فكان ذلك إجماعهم بعد الاختلاف قاطع للخلاف السابق له. وكذلك اختلفوا في وجوب قسمة السواد ثم أجمعوا [246أ] على ترك قسمته[2]، فكان إجماعاً صحيحاً لم يكن لأحد بعدهم مخالفته.

قال أبو بكر الرازي: وهذ الذي ذكرنا إنما يلزم من يقول أن إجماعهم بعد الاختلاف يقطع الاختلاف، لأنه زعم أن الإجماع إنما يثبت حكمه بانقراض أهل العصر، فأما من لا يعتبر انقراض أهل العصر في صحة وقوع الإجماع فإنه يأبى أيضاً أن يجعل إجماعهم بعد اختلافهم إجماعاً صحيحاً يلزم حجته، للعلة التي ذكرناها عنهم من انعقاد إجماعهم على تسويغ الاجتهاد فيه، فلا ينعقد هذا الإجماع عندهم باتفاقهم على قول واحد من تلك الأقاويل. وقد قلنا أن انعقاد إجماعهم على تسويغ الاجتهاد وجواز الاختلاف مضمن بعدم الإجماع، وهو كما نقول في المجتهد أنه مأمور بإمضاء ما يؤديه إليه اجتهاده[3] بعد ذلك، وكان ما لزمه من ذلك مضمناً ببقاء الاجتهاد الأول. فإن أداه اجتهاده بعد ذلك إلى قول آخر حرم عليه الحكم بالقول الأول، فكانت صحة القول الأول ولزوم حكمه موقوفاً على بقاء الاجتهاد المؤدي إلى القول[4]، فكذلك نقول أن تسويغ الاجتهاد في المسألة التي اختلفوا فيها موقوف على عدم وقوع الإجماع على بعض تلك الأقاويل، فمتى حصل الإجماع على قول منها زال الخلاف وبقيت حجة الإجماع. ثم ليس يخلو[5] القائل

---

(1) أوردنا تحقيق الخلاف على قتال أهل الردة فيما سبق.

(2) سبق تحقيق الخلاف في قسمة السواد.

(3) هذا ما أشار إليه أبو الحسين البصري في المعتمد (2/ 952) وشرط الشيرازي في الوصول لإمضاء ما أداه إليه اجتهاده شرطاً بقوله: «إنما يجوز اتباع اجتهاده والعمل به بشرط السلامة وإصابة الحق، فإذا بان خلاف الصواب لم يكن ذلك واجباً عليه ولا جائزاً له اتباعه...» (2/450)، وانظر الغزالي في المنخول (459)، وابن قدامة المقدسي في روضة الناظر (202).

(4) وبلزوم اعتقاد ما أداه إليه اجتهاده والعمل به أشار الشيرازي في الوصول، وأشار أن لا خلاف في هذا وقال: وإن ترك ما أخرجه اجتهاده استحق الذم»، لكن الشيرازي جعل هذا ادعاء وله عليه رد فلينظر (2/ 449)، وبوجوب العمل بما أداه إليه اجتهاد المجتهد قال أمير بادشاه في تيسير التحرير (4/ 208) وألمح إليه التفتازاني في شرح التلويح على التوضيح (2/119)، وألزم الأنصاري في فواتح الرحموت المجتهد العمل بما أداه إليه اجتهاده (2/ 392)، وانظر مستصفى الغزالي (2/ 384).

(5) في الأصل: «محل» والراجح ما أثبتناه.

بخلاف ما ذكرنا من أحد معنيين إما أن يحيل وجود إجماع بعد اختلاف كان في العصر المتقدم ويمنع كونه، أو يجيز وقوعه، إلا أنه ثبتت حجته ولا يرفع الخلاف المتقدم به، فإن أحال وجود إجماع بعد اختلاف كان في عصر متقدم فإنا نجيز وجود ذلك[1] بخبر لا يمكنه دفعه، وإن كان يجيز وجوده إلا أنه لا تثبت حجته، فإن هذا يوجب عليه نفي صحة إجماع أهل الأعصار، وقد ثبتت عندنا صحة القول بإجماع أهل الأعصار، وما كان حجة لله تعالى لم يختلف حُكمه باختلاف الأزمان والأعصار، ولو جاز على الأمة الإجماع على الخطأ في عصر لجاز اجتماعها على الخطأ في سائر الأزمان، وهذا شيء قد علمت بطلانه، ألا ترى أن الكتاب والسنة لما كانا حجة لله تعالى على الأمة لم[2] يختلف حكمهما في ثبوت حجتهما في سائر الأوقات، وكذلك سائر حجج الله تعالى ودلائله إلا فيما يجوز نسخه[3] وتبديله، والإجماع فيما لا يجوز وقوع النسخ فيه، لأنا إنما نعتبر [الإجماع][4] بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز النسخ بعد موت النبي ﷺ.

فإن قال قائل: ما أنكرت أن يكون إجماع أهل العصر الثاني بعد الاختلاف الذي كان بين أهل العصر المتقدم صواباً ويسوغ الخلاف عليه بأحد أقاويل المختلفين الذين سبقوهم به، كما نقول في سائر مسائل الاجتهاد أن كل واحد من المختلفين [246ب] جائز له القول بما صار إليه من المذهب الذي أدّاه إليه اجتهاده، قيل له: ولو ساغ هذا لبطلت حجة الإجماع رأساً، لأن كل إجماع يحصل على قول يجوز لأهل العصر الثاني خلافه ويكون كله جائزاً، ولا يقدح في صحة الإجماع لأنه صواب، كما قلت في المجتهدين إذا اختلفوا، وهنا يوجب بطلان حجة الإجماع.

قال أبو بكر: فأما ما وعدنا إيجازه من حصول إجماعات في الأمة بعد اختلاف شائع في عصر متقدم فإنه أكثر من أن يحصى، ولكنا نذكر منه طرفاً نبين به فساد قول من رأى وجوده، فمن ذلك قول عمر في المرأة تزوج في عدتها أن

---

(1) في الأصل: «نوجده ذلك» والراجح ما أثبتناه.
(2) في الأصل: «لمن» والراجح ما أثبتناه.
(3) في الأصل بغير الواو والراجح إثباتها.
(4) ساقطة من الأصل.

مهرها في بيت المال، وتابعه على ذلك سليمان بن يسار[1]. وقال علي: «مهرها بما استحل من فرجها»[2]. فهذا قد كان خلافاً مشهوراً في السلف وقد أجمعت الأمة بعدهم على أن المهر إذا وجب فهو لها لا يجعل في بيت المال. ومنه قول عمر والحسن[3] وشُريح[4] وسعيد بن المسيبْ[5] وطاوس[6] في جارية بين رجلين وطئها أحدهما أنه لا حد عليه. وقال مكحول[7] والزهري[8]: عليه الحد، وقد أجمعت

---

(1) أبو أيوب الهلالي المدني، ويقال أبو عبد الرحمن، ويقال أبو عبد الله مولى ميمونة أم المؤمنين (34 - 107هـ = 654 - 725م) يقال كان مكاتباً لأم سلمة. تابعي جليل من فقهاء المدينة السبعة، ثقة مأمون فاضل عابد كثير الحديث، من رواة الجماة، كان ابن المسيب يقول للسائل إذهب إلى سليمان بن يسار فإنه أعلم من بقي اليوم (انظر طبقات القراء 1 /318، وتهذيب التهذيب 4 /228 - 230، وشذرات الذهب 1 /134).

(2) روي قول علي وعمر ـ رضي الله عنهما ـ ابن حزم في المحلى بسنده عن صالح بن مسلم «قال: قلت للشعبي: رجل طلق امرأته تطليقة فجاء آخر فتزوجها في عدتها؟ فقال الشعبي: قال عمر بن الخطاب: يفرق بينها وبين زوجها، وتكمل عدتها الأولى، وتأتنف من هذه عدة جديدة، ويجعل صداقها في بيت المال ولا يتزوجها أبداً ويصير الأول خاطباً، وقال علي بن أبي طالب: يفرق بينهما وتكمل عدتها الأولى وتستقبل من هذا عدة جديدة، ولها الصداق ما استحل من فرجها ويصير كلاهما خاطبين... وجاء هذا عن عمر من طرق ليس منها شيء (9 /480). وروى المسألة ابن قدامة في المغني، وذكر فيها قول علي ولم يذكر قول عمر ـ رضي الله عنهما ـ صريحاً (9 /122).

(3) مرت ترجمته.

(4) مرت ترجمته.

(5) مرت ترجمته.

(6) هو طاوس بن كيسان الخولاني الهمداني اليماني أبو عبد الرحمن الفارسي (33 - 106هـ = - 724 653م) من أبناء الفرس وأحد الأعلام التابعين. كان فقيهاً جليل القدر نبيه الذكر عالم اليمن حافظاً، كان كثيراً ما يقول «لا أدري». وقال سفيان الثوري عنه أنه يتشيع، كان من دعائه: «اللهم احرمني كثير المال والولد وارزقني الايمان والعمل». حج مرات كثيرة ومات بمكة فلم يتهيأ إخراج جنازته لكثرة الناس حتى وجد أمير مكة بالحرس، وقيل إن طاوس لقب له، لأنه كان طاوس القراء واسمه ذكوان (انظر ترجمته في وفيات الأعيان 2 /509 - 512، والوافي بالوفيات 6 /412، والطبقات الكبرى 5 /537 - 542، وأعلام النبلاء 5 /38 - 49، وحلية الأولياء 4 /4 - 23).

(7) هو مكحول الشامي أبو عبد الله ويقال أبو أيوب ويقال أبو مسلم (...- 112هـ = ... - 730م) الفقيه الشامي الدمشقي، تابعي ثقة فارسي الأصل، رحل في طلب العلم إلى العراق والمدينة والشام، واعتبره العلماء إمام أهل الشام وأحد أوعية العلم والآثار، أرسل عن طائفة من الصحابة، قال أبو حاتم: «ما أعلم أفقه من مكحول، ولم يكن في زمنه أبصر بالفتيا منه، ولا يفتي حتى يقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ويقول هذا رأيي والرأي يخطىء ويصيب». اتهم بالقدر وهو =

الأمة بعد هذا الاختلاف أنه لا حد عليه[1]. وأجمعت الصحابة في عدة المتوفى عنها زوجها، فقال عمر وابن مسعود في آخرين: «أجلها أن تضع حملها»، وقال علي وابن عباس: «عدتها أبعد الأجلين». فكان هذا خلافاً منتشراً ظاهراً في الصَّدر الأول حاج فيه بعضهم بعضاً، وفيه قال ابن مسعود: من شاء باهلته أن قول الله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق الآية: 4] نزل بعد قوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [سورة البقرة الآية: 234] وقد اتفق فقهاء الأمصار بعدهم أن عدتها أن تضع حملها[2]، وقال عمر وابن مسعود وابن عباس وعمران بن حصين[3] ومسروق وطاوس[4]: «أمهات النساء مُبْهَمَةٌ يحرمْنَ بالعقد»،

= منه بريء. (انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ 1 /101 - 102، وتهذيب التهذيب 10 /289، وشذرات الذهب 1 /146 - 147، والمغني في الضعفاء للذهبي 2 /675).

(8) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري أبو بكر (58 - 124هـ = 678 - 742م) أحد الفقهاء والمحدثين والأعلام التابعين الكبار بالمدينة، يعرف بشدة الحفظ، فما كان يكتب ولا يستعين بكتاب، روى عن جماعة من الأئمة وحفظ علم الفقهاء السبعة وذكر له في الحلية شعراً (انظر ترجمته في: وفيات الأعيان 4 /177 - 179، وحلية الأولياء 3 /360 - 381، وتذكرة الحفاظ 1 /102 - 106، وطبقات القراء 2 /262 - 263، وتهذيب التهذيب 9 /445 - 451، وسير أعلام النبلاء 5 /326 - 350).

(1) لم يذكر العيني الخلاف في مسألة وطء أحد الشريكين الأمة المشتركة، لكنه نوه أن الحد سقط على الواطىء لشبهة الشركة (البناية في شرح الهداية 5 /148) وأشار إلى كون المسألة خلافية ابن قدامة في المغنى بقوله «وأكثر أهل العلم لا يوجبون فيه حداً لأن له فيها ملكاً» (12 /265).

(2) انظر انقضاء العدة موضع الحمل المُحَلى (10 /263 - 265). وقد فصّل الخلاف في ذلك العيني في شرح الهداية (4 /785 - 787). وقال صاحب تكملة المجموع: «إذا كانت المطلقة حرة أو أمة وكانت حاملاً من الزوج فقد أجمع أهل العلم في جميع الأمصار والأعصار أنها تنقضي عدتها بوضع حملها» ثم ذكر خلاف ابن عباس - رضي الله عنهما - (18 /127) وذكر ابن قدامة في المغني إجماع الفقهاء في جميع الأعصار «على أن المطلقة الحامل تنقضي عدتها بوضع حملها»، ثم ذكر الخلاف في المتوفى عنها زوجها عن ابن عباس وعلي - رضي الله عنهما - وقال ان ابن عباس رجع عن قوله (9 /110) وانظر ابن المنذر في الإجماع (109).

(3) هو عمران بن حصين بن عبيد الله بن خلف بن عبد نهم الخزاعي أبو نجيد (... - 52هـ = ... - 672م) صحابي من فقهائهم، أسلم هو وأبو هريرة عام خيبر، اعتزل الفتنة في صفين فلم يقاتل فيها، وهو صاحب راية خزاعة يوم الفتح، بعثه عمر إلى البصرة ليفقه أهلها، عن ابن سيرين والحسن البصري أنه لم يكن تقدم على عمران أحدد من الصحابة ممن نزل البصرة. ثم استقضاه عبد الله بن عامر على البصرة ثم استعفاه ومات بها (انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ 1 /28 - 29، وتهذيب التهذيب 8 /125 - 126، وطبقات ابن سعد 7 /4 - 12، والإصابة 3 /26 - 27، وشذرات الذهب 1 /58).

(4) مرت ترجمتهما.

وقال علي وجابر بن عبد الله[1]: «هُنَّ كالربائب لا يحرمن إلا بالوطء». وقال زيد بن ثابت: «إن طلقها قبل الدخول بها تَزَوَّجَ بأمها، وإن كانت عنده لم يتزوج الأم». وهذا أيضاً كان من الخلاف المشهور في السلف واتفق الفقهاء بعدهم على أنهنَّ يحرمْنَ بالعقد[2]. وقال علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف وسعيد[3] وشريح[4]: «بيع الأمة لا يفسد نكاحها». وقال [ابن] مسعود وابن عباس وعمران بن حصين وأُبَي بن كعب وابن عمر وأنس وجابر وسعيد بن المسيب[5] والحسن[6]: «بيع الأمة طلاقها». واتفق فقهاء الأمصار بعدهم على أن بيع الأمة لا يفسد نكاحها، ونظائر ذلك كثيرة يفوق الإحصاء ويطول الكتاب بذكرها، وإذا بِنّا قد وجدنا أهل الأعصار من الفقهاء بعدهم قد اتفقوا على أحد الأقاويل التي قالوا بها، فلو جاز مخالفتهم بعد إجماعهم من أن يكون حجة لله تعالى لا يسع خلافه، ولا نأمن مع ذلك أن يكون [247أ] ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، وأن الصواب في أحد

---

(1) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري السلمي (16ق هـ78هـ = 607 - 297م) يكنى أبا عبد الله وأبا عبد الرحمن وأبا محمد أقوال. له ولأبيه صحبة ممن شهد العقبة، وهو أحد المكثرين عن النبي ﷺ، وروى عنه جماعة من الصحابة، شهد تسع عشرة غزوة لم يشهد بدراً ولا أحداً منعه أبوه. كان له حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم. قيل كان آخر أصحاب الرسول موتاً بالمدينة وقيل غيره، واختلف في سنة وفاته (انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 2 /42 - 43، والإصابة 1 /213، وشذرات الذهب 1 /84، وأعلام النبلاء 1 /189 - 194، وأسد الغابة 1 /307 - 308).

(2) فصل في هذه المسألة وذكر الأقوال التي أوردها الجصاص بألفاظ مقاربة ابن حزم في المحلى، وذكر أن حرمتهن بالعقد هو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي، ولابن حزم قول آخر (9/528 - 529) وانظر أيضاً كتاب الإجماع لابن المنذر، وذكر أن علياً - رضي الله عنه - له رواية مخالفة للإجماع (93)، وفي المغني لابن قدامة تفصيل للأقوال في المسألة، وذكر قول زيد بن ثابت نحو لفظ الجصاص (7 /472 - 474)، وأشار إلى المسألة العيني في البناية (4 /43 - 44).

(3) هو سعيد بن جبير مرت ترجمته.

(4) مرت ترجمته.

(5) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب القرشي المخزومي أبو محمد (13 - 94هـ = 634 - 713م) سيد التابعين وأحد فقهاء المدينة السبعة، محدث ثقة يرسل، من أهل الخير مفسر، رأى عمر وكان صغيراً، كان يعيش من التجارة بالزيت، قال ابن المديني: لا أعلم في التابعين أوسع علماً منه، وهو عندي أجل التابعين. توفي بالمدينة. (انظر ترجمته في كتاب المراسيل للرزي 71 - 73، والكاشف للذهبي 2 /372 - 373، وتهذيب التهذيب 4 /84 – 88، وشذرات الذهب 1 /102 - 103).

(6) مرت ترجمته.

الأقاويل التي لم يجمعوا عليها مما كان السلف اختلفوا فيها.

فإن قال القائل: على ما قدمنا لو جاز أن يقال فيما اختلف[1] فيه السلف وسوغوا فيه الاجتهاد، وأنهم سوغوه ما لم يحصل إجماع لجاز أن يقال فيما أجمعوا عليه: إنما يكون حجة ما لم يحصل خلاف، فإذا وقع بعدهم خلاف لم يكن إجماعاً[2]. قيل له: لا يجب ذلك لأن الإجماع حيثما وجد فهو حجة لله تعالى كالكتاب والسنة فلا جائز أن يقال فيه أنه حجة ما لم يكن بعد خلاف. وأما تسويغ الاجتهاد في المسألة فجائز أن يكون مضمناً بالشريطة التي ذكرنا، فيقال: إن الاجتهاد سائغ ما لم يوجد نص أو إجماع، فإذا وجد نص أو إجماع سقط جواز الاجتهاد، ألا ترى أن عمر كان يسوغ الاجتهاد في أمر الجنين حتى لما أخبره حمل بن مالك[3] بنص السنة قال: «قد كِدْنا أن نقضي في مثل ذلك برأينا ومنه سنة عن رسول الله ﷺ»[4]، وكذلك كل مجتهد، فإنما جواز اجتهاده عند نفسه مضمن بعد النص والإجماع، فإن اجتهد ثم وجد نصاً أو إجماعاً[5] بخلافه ترك اجتهاده، وصار إلى موجب النص والإجماع، فكذلك اجتهاد الصحابة في حكم الحادثة، وتسويغهم الاختلاف فيه معضودة بهذه الشريطة وهو أن يحصل بعده إجماع، والله أعلم.

---

(1) في الأصل «اختلفوا».

(2) أشار إلى هذا الاعتراض الشيرازي في الوصول بألفاظ مختلفة، وأجاب عنه بغير جواب الجصاص (2 /191 - 192).

(3) هو حَمَل بن مالك بن النابغة بن جابر الهذلي أبو نضلة صحابي، نزل البصرة وله بها دار، استعمله النبي ﷺ على صدقات هذيل، روى عنه ابن عباس، عاش إلى خلافة عمر، وحمل بفتح الحاء والميم (انظر ترجمته في الكاشف للذهبي 1 /255، والإصابة في تمييز الصحابة 1 /355، وتهذيب التهذيب 3 /35 - 36، والمغني في ضبط أسماء الرجال 81).

(4) قال صاحب التقرير والتحبير: «وقد اجتهد عمر وغيره من الصحابة في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت لهم فرجعوا إليها»، روى ذلك عن أبي بكر الجصاص (3 /293)، وانظر نصه في تيسير التحرير (4 /181)، وقصة إملاص الجنين قد مضى تحقيقها، وهي في جامع الأصول لابن الأثير بغير رواية الجصاص (5 /170 - 172)، وانظر تفصيل ذلك في المحلى لابن حزم (11 /29 - 31)، وفي مبسوط السرخسي قال عمر: «لقد كدنا أن نقضي ما رأينا فيما فيه سنة رسول الله ﷺ» (26 /87).

(5) قال صاحب التقرير والتحبير في ذلك: «(و) إلى (حرام) وهو إجتهاد (في مقابلة) دليل (قاطع) من (نص) (أو إجماع) (3 /292)، وانظره في تيسير التحرير (4 /180).

باب في وقوع الاتفاق بين شيئين في الحكم[1]

قال أصحابنا إذا اجتمع أهل عصر على التسوية بين حكم شيئين فليس لأحد أن يخالف بين حكمهما من ذلك الوجه. وقد ذكره عيسى فقال: أجمع الناس على أن حكم العمة والخالة واحد في وجوب توريثهما أو حرمانهما، وأنه لا فرق بينهما من هذا الوجه، وكذلك الخال والخالة، فمن وَرَّثَ الخال وَرَّثَ الخالة، وكذلك من وَرَّثَ العمة وَرَّثَ الخالة[2]، ومن لم يُورِّث أحدهما وجعل الميراث لبيت المال[3] لم يُوَرِّث الآخر. والدليل على صحة هذا القول وقوع الاتفاق من الجميع على تساويهما في هذا الوجه، فمن فرق بينهما فقد خالف إجماع الجميع، ولو ساغ هذا لساغ الخروج عن اختلافهم جميعاً[4][5].

فإن قال قائل: إنما لم يجز الخروج عن اختلافهم لإجماعهم على أن لا قول

(1) ذكر هذه المسألة البصري في المعتمد (2/ 508 - 514)، والشيرازي في الوصول (2/ 199 - 200)، والرازي في المحصول (2 قسم 1/ 184 - 185)، والبيضاوي في نهاية السول (3/ 275 - 281)، والسبكي في الابهاج (2/ 372).

(2) وبتوريث الخال والخالة والعمة من ذوي الأرحام إذا لم يكن ذو فرض ولا عصبة ولا أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة، قال عمر وعلي وعبد الله وأبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء - رضي الله عنهم - وبه قال شريح وعمر بن عبد العزيز وعطاء وطاوس وعلقمة ومسروق وأهل الكوفة (المغني لابن قدامة 7/ 83) وزاد في المبسوط «ابن عباس وابن مسعود في أشهر الروايات» (30/ 2).

(3) وهو قول زيد بن ثابت، وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وداود وابن جريج لرواية عطاء بن يسار «أن رسول الله ﷺ ركب إلى قباء يستخير الله تعالى في العمة والخالة فأنزل عليه أن لا ميراث لهما (المغني لابن قدامة 7/ 83)، وزاد السرخسي في مبسوطه «ابن عباس وأبا بكر وعمر وعثمان في رواية عنهم»، وخطأه السرخسي، فإنه حكي أن المعتضد سأل أبا حزم القاضي عن هذه المسألة فقال أجمع أصحاب الرسول ﷺ غير زيد بن ثابت على توريث ذوي الأرحام ولا يعتد بقوله بمقابلة إجماعهم. وقال المعتضد: أليس أنه يروى ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان فقال كلا وقد كذب» (30/ 2) وانظر فقه الإمام أبي ثور (552).

(4) الذي يظهر من الأقوال التي أوردها السرخسي في المبسوط أن لا تفريق بين الخال والخالة والعمة في توريث ذوي الأرحام (30/ 2 - 14)، ومثله في المغني لابن قدامة (7/ 83 - 90)، ولابن حزم قول ثالث في ذوي الأرحام، انظر المحلى (9/ 312).

(5) ذكر مسألة العمة والخالة مثالاً على التسوية بين حكم شيئين الرازي في المحصول (2 قسم 1/ 185)، والبيضاوي في نهاية السول (3/ 276 - 277)، والسبكي في الإبهاج (2/ 372).

في المسألة إلا ما قالوا، فلم يكن لأحد إحداث مذهب غير مذاهبهم[1]. قيل له: فإنما صح ذلك من حيث صح القول بلزوم إجماعهم، وأن الحق لا يخرج عنهم ولا يعدوهم، فواجب أن يقول مثله في مسألتنا لهذه العلة بعينها لحصول إجماعهم على التسوية فلا يجوز خلافهم.

فإن قال قائل: إنما سووا بينهم [لأن][2] الدلالة أوجبت ذلك عندهم فيحتاج أن [247ب] نطلب الدليل، فإن صح ثبت الإجماع، وإلا لم يثبت، وتجويز ذلك يؤدي إلى بطلان حجة الإجماع.

باب القول في اعتبار الإجماع في موضع الخلاف

إذا حصل الاتفاق على حكم شيء، ثم حدث معنى في ذلك الشيء فاختلفوا عند حدوثه، فإن من الناس من يحتج بعد حدوث الخلاف بالإجماع المتقدم قبل حدوث المعنى، وذلك نحو احتجاج من يحتج في الماء إذا حلت به[3] نجاسة لم تُغَيِّر طعمه ولونه ولا رائحته أنه طاهر، لاجتماعنا على طهارته قبل حدوث النجاسة فيه، فنحن على ذلك الإجماع حتى يزيلنا عنه دليل[4]. وكمن

---

(1) ذكر هذا الاعتراض البصري في المعتمد (2/ 508 - 513)، والشيرازي في الوصول (2/ 200)، والرازي في المحصول (2 قسم 1/ 185)، وأشار إليه السبكي في الإبهاج (2/ 374).

(2) ساقطة من الأصل والراجح إثباتها.

(3) في الأصل «حلته» والصحيح ما أثبتناه.

(4) ذكر الإجماع على طهارة الماء ابن المنذر بشرط الكثرة في كتاب الإجماع (33)، وأجاز الوضوء به ابن حزم في المحلى ولم يذكر القلة والكثرة (1/ 135)، وفي متن مغني ابن قدامة للخرقي قوله: «وإذا كان الماء قلتين وهو خمس قرب فوقعت فيه نجاسة فلم يوجد لها طعم ولا لون ولا رائحة فهو طاهر» والذي يظهر من كلام ابن قدامة أن لا خلاف في ذلك، وإنما الخلاف في الماء الذي وقعت فيه نجاسة وهو أقل من قلتين ولم تغير شيئاً من صفاته (1/ 23 - 27)، وانظر المبسوط للسرخسي (1/ 52) والمجموع للنووي، وقال في قول سابع: لا ينجس كثير الماء ولا قليله إلا بالتغير، حكوه عن ابن عباس وابن المسيب والحسن البصري وعكرمة وسعيد بن جبير وعطاء وعبد الرحمن بن أبي ليلى وجابر بن زيد ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدى: قال أصحابنا وهو مذهب مالك والأوزاعي وسفيان الثوري وداود ونقلوه عن أبي هريرة والنخعي، قال ابن المنذر وبهذا المذهب أقول، واختاره الغزالي في الإحياء، واختاره الروياني في كتابيه البحر والحلية. قال في البحر هو اختياري واختيار جماعة رأيتهم بخراسان والعراق وهذا المذهب أصحها بعد مذهبنا (1/ 112 - 113). ذكر الأقوال في المسألة العيني تفصيلاً في البناية (1/ 315) وشرط سعدي أبو حبيب في موسوعة الإجماع بلوغ الماء قدر قلتين حتى لا ينجس بسقوط نجاسة تغير شيئاً من صفاته (2/ 1088).

يجيز للمتيمم إذا رأى الماء في الصلاة المُضي فيها، ويحتج بأنا قد أجمعنا على صحة دخوله في الصلاة، فنحن على ذلك الإجماع في بقاء صلاته حتى يقوم الدليل على غيره[1]. وكمن احتج بجواز بيع أم الولد باتفاق الجميع على جواز بيعها قبل الاستيلاد على ذلك الإجماع حتى يقوم الدليل على امتناع جواز بيعها، ونظائر ذلك من المسائل.

قال أبو بكر: وهذا عندنا مذهب ساقط متروك لا يرجع القائل به إلى تحصيل دلالته متى خَفِيَت عِلَّة مقالته، وذلك لا يخلوا من أن يكون الإجماع المتقدم قبل حدوث المعنى الذي من أجله وقع الخلاف إنما وجب اتباعه ولزومه لأجل وقوع الاتفاق والدليل عليه[2]، فإن كان الحكم ثبت قبل حدوث معنى الذي كان الخلاف من أجله للإجماع الواقع عليه، ولا إجماع فيه بعد حدوث المعنى فمن أين أثبت وقوعه؟ ونحن على ما كنا عليه من الإجماع خطأ، لأن ذلك الإجماع غير موجود، فيقال فيه نحن على ما كنا عليه، لأن الذي كنا عليه قد زال وإن ثبت موضع الخلاف على الإجماع المنصوص فإنا وجدناه مقروناً بدلالة توجب صحته.

فإن قال: إنما حكمت بدءاً في حال ما وقع الإجماع بدلالة غير الإجماع وهي موجودة في موضع الخلاف. قيل له: فأظهر تلك الدلالة حتى موردها، فإن كانت متوجبة له بعد وقوع الخلاف لإيجابها له قبله حكمنا له، وإلا فقد أخليتَ قولك من دليل يعضده وحصلتَ فيه على دعوى مجردة. وعلى أن أكثر المسائل من هذا الضرب يمكن عكسها على القائل بها في الوجه الذي يحتج به، فيلزمه بها ضد موجب حكمها الذي رام إثباته فلا يمكنه الانفصال منها، نحو قوله في الماء

---

(1) بهذا القول قال مالك والشافعي وأبو ثور وابن المنذر، وروي ذلك عن أحمد، وروي عنه ما يدل على رجوعه عنه (المغني 1 /1270)، وقال بنقض التيمم في الصلاة أو خارجه ابن حزم في المحلى (2 /122)، ونسب ابن رشد في بداية المجتهد القول بنقض التيمم إذا وجد الماء أثناء الصلاة إلى أبي حنيفة وأحمد وغيرهما، وبعدم النقض لمالك والشافعي وداود الظاهري، ورجح ابن رشد المذهب الأول (1 /57)، ونسب العيني في البناية القول بنقض التيمم إذا وجد الماء أثناء الصلاة إلى الثوري وأحمد والأحناف، واختاره المزني وابن شريح ونقله البغوي عن أكثر العلماء. وبعدم النقض قال مالك والشافعي وهو رواية عن أحمد وقول داود، وفيه للأوزاعي أن صلاته تصير نفلاً (1 /524).

(2) في الأصل «عنه»، والراجح ما أثبتناه.

بعد حلول النجاسة أنه على أصل طهارته، لإجماعنا على أنه كان طاهراً قبل حلولها فيه، فنحن على ذلك الإجماع حتى ينقلنا عنه دليل. فنقلب عليه هذا في المورث إذا توضأ بهذ الماء أنه قد أجمعنا قبل طهارته بهذا أنه غير جائز له الدخول في الصلاة إلا بطهارة صحيحة، واختلفنا بعد استعماله له هل صح له الدخول في الصلاة [248أ] أم لا؟ فنحن على ما كنا عليه من الإجماع في بقاء الحدث وامتناع دخوله في الصلاة حتى تقوم الدلالة على زوال حدثه، فكذلك المتيمم إذا رأى الماء في الصلاة. فقد اتفقنا على أن فرضه لم يسقط بالدخول في الصلاة، واختلفنا إذا بنى عليها بعد وجود الماء فنحن على ما كنا عليه في بقاء الفرض عليه حتى ينقلنا عنه دليل، فكذلك يقال لمن أجاز بيع أم الولد بالإجماع المتقدم في جواز بيع ما قبل الاستيلاد أنا قد أجمعنا أنها في حال الحمل لا يجوز بيعها، فلا يزول عن ذلك الإجماع بعد الولادة حتى ينقلنا عنه دليل. وهذا أيضاً قول من يقول أن الثاني ليس عليه دليل، فنقول له فأقم الدليل على صحة اعتقادك للنفي، لأن اعتقادك لنفي الحكم هو إثبات حكم، فمن أين أثبت هذا الاعتقاد فإنك لا لما[1] من أصحاب علي المثبت، وأنت مثبت للحكم من الوجه الذي ذكرنا، كذلك نقول للقائل بأنا على الإجماع الأول أنك قد أثبت حكماً بغير[2] الإجماع بعد وقوع الخلاف، فهلم الدلالة عليه إلى أن يرجع إلى قول من يقول: لا دليل على النافي، فيلزمك ما ألزمناه، وما سنبينه فيما بعد من فساد قول القائلين بهذه المقالة.

فإن قال قائل: لما كانت الحالة الأولى يقيناً لم يجز لنا بعد حدوث الحادثة أن نزول عنها بالشك، لأن الشك لا يزيل اليقين[3]. فبقولك لا يزيل اليقين بالشك خطأ، وعلى أن الله تعالى قد حكم في مواضع كثيرة بزوال حكم كنا قد علمناه

---

(1) كذا في الأصل، وربما كانت: «فإنك لست من أصحاب علي المثبت وأنت تثبت الحكم... الخ».

(2) في الأصل «لغير» والراجح ما أثبتناه.

(3) قال النووي في المجموع في مسألة زوال الشك باليقين: «تقدم في أول الباب الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه شكى إليه الرجل يخيل إليه الشيء في الصلاة فقال ﷺ «لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» قال أصحابنا نبه ﷺ على أن الأصل واليقين لا يترك حكمه بالشك، وهذه قاعدة مطردة لا يخرج منها إلا مسائل يسيرة لأدلة خاصة على تخصيصها... فعلى هذه القاعدة لو كان معه ماء أو مائع آخر... مما أصله الطهارة وتردد في نجاسته فلا يضر تردده وهو باق على طهارته» (1 /205)، وانظر محلى ابن حزم (1 /167).

يقيناً بغير يقين. قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [سورة الممتحنة الآية: 10] وقد كان كفرهن يقيناً فأزاله ظهور الإسلام منهن من غير حصول اليقين بزواله. لأن إظهارهن الإيمان ليس بيقين أنهن كذلك في الحقيقة. وقد قال تعالى في قصة المتخلفين عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك[1]: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً﴾... إلى آخر الآية [سورة التوبة الآية: 102]، فحكم بقوله....[2] ذنبهم وإزالة حكم الذنب قد تيقن وجوده منهن من غير يقين منا بحقيقتها إلا ما أظهروا من التوبة. ثم قال تعالى في قوم آخرين: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ﴾ [سورة التوبة الآية: 95] فأمر بالإعراض عنهم من غير قبول لتوبتهم. وقال تعالى في قوم آخرين: ﴿وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ﴾[3] [سورة التوبة الآية: 118] فوقف أمرهم مع إظهارهم التوبة فحكم في هؤلاء بثلاثة أحكام: قبول التوبة من فريق منهم على الظاهر، ومنع قبول توبة آخرين ووقف أمر فريق آخر فلم يأمر بأن يحملوا على الأصل الذي كان يقيناً، وأمر بقبول شهادة الشهود على الحقوق والقتل والزنا وغيرهما مما يوجب استحقاق الدم والمال، وشهادة الشهود لا توجب علم اليقين، وأن المشهود عليه غير [248ب] مستحق عليه القتل والمال كان يقيناً، فأزيل ذلك اليقين بما ليس بيقين[4]. ولا خلاف بين المسلمين أن رجلاً لو قال لامرأته أنت

---

(1) الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك هم: البكاءون ولم يكن لهم ما ينفقون، ولم يجد لهم رسول الله ﷺ ما يحملهم عليه، ونفر أبطأت بهم النية من غير شك ولا ارتياب، وتخلف عنه بعض المنافقين، وتخلف عنه الثلاثة من غير شك ولا نفاق. (انظر سيرة ابن هشام 4 /200 - 224).

(2) هنا كلام ناقص من الأصل.

(3) الثلاثة الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ هم: كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية، انظر قصتهم في مغازي الواقدي (3 /996 - 999)، وسيرة ابن هشام (4 /224 - 235)، وتفسير الرازي (16 /223 - 224).

(4) لم يذكر الإمام الخصاف في أدب القاضي ولا الإمام الجصاص الرازي في شرحه للكتاب تحت مسألة الشهادة شيئاً يتعلق بأن شهادة الشهود لا توجب اليقين، ولم يلمح إلى تلك المسألة أبداً، أنظر القاضي (389 - 306) وقد لمح صاحب الهداية مع شرحه البناية إلى ما أورده الجصاص هنا تحت مسألة الشهادة على الزنا فقال: «(والوصول إلى العلم القطعي متعذر) لأنه أمر مبناه على الإخفاء والستر (فيكتفي بالظاهر) البينة والإقرار. (قال فالبينة أن يشهد أربعة من الشهود...)» (انظر البناية في شرح الهداية 5 /345).

علي حرام أنه غير جائز له البقاء على ما كان عليه من استباحتها[1]. وترك مسألة الفقهاء عن ما يلي به من النازلة، فإن احتج القائل بذلك بما روي عن النبي ﷺ في الشاك في الحدث أنه يبني على يقين طهارته التي كانت ولا يزول عنها بالشك[2]. وبما روي عن النبي ﷺ أنه أمر الشاك في صلاته بالبناء على اليقين[3]، وباتفاق الفقهاء على أن الشاك في طلاق امرأته لا يلزمه شيء وكانت المرأة زوجته على ما كانت[4]. وكذلك ما ذكرنا من وجوب البناء على الحال الأولى التي قد ثبتت قبل حدوث المعنى الموجب للخلاف وبقاء حكمها حتى يقوم الدليل على زواله. قيل له: ليس هذا من ذاك في شيء، لأن أحكام الحوادث عليها دلائل قائمة، فوجب عند حدوث الخلاف طلب الدليل على الحكم، فإن وجدنا على موضع الخلاف دليلاً من الإجماع الذي كنا عليه فوجب مساواته له بالبناء عليه وإلا اعتبرناه بغيره من الأصول، فحكمه يوجبه في الحوادث المختلف فيها. وأما الشاك في الصلاة والحدث، والشاك في طلاق امرأته فليس على ما شككت فيه دليل من أصل يرجع إليه ويرد عليه، فحكم النبي ﷺ في ذلك[5] والشك والبناء على اليقين، واتبعناه ولم يجز لنا رد ما وصفنا من أحكام الحوادث فيه. ونظير هذا من الأحكام ما نقوله في المقادير التي لا سبيل إلى اعتبارها من طريق المقاييس، وإنما طريقها التوقيف والاتفاق، فمتى عدمنا التوقيف وقفنا عند الإجماع واجتنبنا المختلف فيه، إذ لا

---

(1) جاء تفصيل هذه المسألة في تكملة المجموع تفصيلاً شافياً، ونقل عن فقهاء الأمصار عشرين مذهباً فيمن قال لامرأته أنت عليّ حرام، والظاهر أن المصنف جعلها من صنف الكنايات التي تحتاج إلى نية لتصير طلاقاً (17 /111 - 117)، وانظر البجيرمي على الخطيب (3 /422).

(2) ربما يشير إلى حديث رواه البخاري موصولاً عن عباد بن تميم عن عمه أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة فقال لا ينفتل أو لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» (1 /46)، ورواه مسلم عنه وعن أبي هريرة (1 /276)، ومثله في أبي داود (1 /45)، وعن أبي هريرة في الترمذي (1 /50).

(3) ربما يشير هنا إلى حديث عن أبي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله ﷺ إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى؟ ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن...» رواه مسلم في صحيحه (1 /400)، ورواه عن أبي سعيد أيضاً الإمام أحمد في مسنده (3 /83).

(4) ذكر ابن قدامة في المغني مسألة الشك في وجود سبب الحنث في الطلاق المعلق، وخلاصتها: إذا رأى رجلاً طائرً، فحلف أحدهما بالطلاق أنه غراب، وحلف الآخر بالطلاق أنه حمام، ولم يعلما حاله، لم يحكم بحنث واحد منهما (8 /425).

(5) في الأصل حكمة لم نستطع قراءتها.

سبيل إلى اعتبار مقداره بمقادير غيرها في الأصول من جهة النظر والاستدلال، وذلك نحو ما يقوله في مدة[1] أقل الحيض وأكثره[2]، وفي مقدار السفر والإقامة[3] وما جرى مجرى ذلك أنه لا يجوز الوقوف عند الاتفاق وإلغاء الخلاف ونقيسه على الأصل، إذ لا سبيل إلى إثباته من طريق القياس والاجتهاد، وإنما طريقه التوقيف والاتفاق وقد عدمناهما في موضع الخلاف.

---

(1) في الأصل لفظ «في مدة».

(2) في هذه المسألة خلاف مشهور بين الفقهاء، انظر تفصيل الأقوال في المحلى لابن حزم (2/ 191 - 200)، والمغني والشرح الكبير (1/ 352)، والمجموع شرح المهذب (2/ 375 - 376)، وقد فصّل في المسألة العيني تفصيلاً دقيقاً في البناية في شرح الهداية (1/ 614 - 627).

(3) انظر تفصيل المسألة في المحلى لابن حزم (5/ 2 - 30)، وفي المغني والشرح الكبير (2/ 133 - 137)، والمجموع (4/ 364 - 365)، والبناية في شرح الهداية (2/ 757 - 759).

المصادر والمراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين، بيروت، 1984 ط أولى.
- الإجماع، لأبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري، تحقيق: أبو حماد صغير، الرياض، دار طيبة، 1983.
- الأحكام السلطانية، أبو الحسين البصري الماوردي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982.
- الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، لاتا.
- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي،، بيروت، دار الكتب العلمية، 1980.
- أحكام القرآن، محمَّد بن إدريس الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1980.
- أخبار القضاة، وكيع محمد بن خلف بن حيان، بيروت. عالم الكتب، لاتا.
- اختلاف الفقهاء، محمد بن جرير الطبري، صححه فريدريك كرن،بيروت، نشره محمد أمين دمج، ثانية، لاتا.
- أدب القاضي، أبو الحسن المارودي البصري الشافعي، تحقيق محيي هلال السرحان، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1971.

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، 1979.
- الإصابة في تمييز الصحابة، الحافظ ابن حجر العسقلاني، بيروت، دار الفكر، 1978.
- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، بيروت، دار المعرفة، 1973.
- أصول الشاشي، أبو علي الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1982.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1973.
- الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، الحسن بن يوسف الحلّي المعروف بالعلاّمة، النجف، المطبعة الحيدرية، 1372هـ.
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، صححه محمد زهري النجار، بيروت، دار المعرفة، 1973.
- الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، د. عجيل جاسم النشمي، الكويت، دار القرآن الكريم، أولى، 1980.
- الإمامة والسياسة، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: طه محمد الزيني، مصر، مؤسسة الحلبي، لاتا.
- الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، بيروت، مؤسَّسة ناصر للثقافة، أولى 1981.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952.
- الأنساب، عبد الكريم السمعاني، ليدن، برل، لاتا.
- بجيرمي علي الخطيب، سليمان البجيرمي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، 1951.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، بيروت، دار الفكر ومكتبة الخانجي، لاتا.
- البداية والنهاية، ابن كثير، بيروت، دار المعارف، لاتا.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، لاتا.
- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، قطر، أولى، 1399هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، دار الفكر، 1979.
- البناية في شرح الهداية، محمود بن محمد العيني، بيروت، دار الفكر، 1980.
- تاج التراجم في طبقات الحنفية، أبو العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا، بغداد، مطبعة العاني، 1962.
- تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، بيروت، دار القلم، لاتا.
- تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1931.
- تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد المحبي،...
- تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة الفجالة الجديدة، رابعة، 1969.
- تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف النظامية، 1334هـ.
- التقرير والتحبير على تحرير الكمال لابن الهمام، ابن أمير الحاج، بولاق مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ.
- تكملة المجموع شرح المهذب، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، لاتا.
- تلخيص الشافي،، أبو جعفر الطوسي، تحقيق: حسين بحر العلوم، النجف، مطبعة الآداب، لاتا.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، بيروت، دار صادر.
- تيسير التحرير على كتاب التحرير، محمد أمين أمير بادشاه، بيروت، دار الفكر، لاتا.

- جامع الأصول من أحاديث الرسول، ابن الأثير الجَزَري، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ثانية، 1980.
- الجامع الصحيح، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، 1980.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف النظامية، لاتا.
- حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، بيروت، دار الكتب العلمية، لاتا.
- حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين المحلي على متن جمع الجوامع، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ثانية، 1937.
- حاشية العلامة التفتازاني والمحقق الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ثانية، 1983.
- حاشية الفاضل الازميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، للإزميري،....
- حصول المأمول من علم الأصول، محمد صديق حسن خان بهادر، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1296هـ.
- حياة الصحابة، محمد يوسف الكاندهلوي، بيروت، دار المعرفة، لاتا.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون اليعمري المدني، بيروت، دار الكتب العلمية، لاتا.
- ذكر أخبار أصبهان الحافظ أبي نعيم الأصبهاني، ليدن، بريل، 1934.
- الرسالة، محمد بن ادريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر،....
- روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، لاتا.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن اسماعيل الكحلاني الصنعاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، رابعة، 1960.

- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، لاتا.
- سنن ابن ماجة، الحافظ محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1975.
- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، عناية: محمد أحمد دهمان، بيروت، دار الكتب العلمية، لاتا.
- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، بيروت، دار الكتب العلمية، لاتا.
- الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى، طهران، طبعة العجم، 1301هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، لاتا.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، دار الفكر، أولى، 1973.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود التفتازاني الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- شرح التوضيح على التنقيح، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، مصر، المطبعة الخيرية، 1322هـ.
- شرح فتح القدير، الكمال ابن الهمام، بيروت، دار صادر، 1315هـ.
- الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ثانية، 1979.
- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، بيروت دار إحياء التراث العربي، لاتا.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، ثانية، 1978.
- الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، زين الدين علي العاملي النباطي البياضي، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، أولى، 1984.

- طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسن محمد بن أبي يعلى، تصحيح: محمد حامد الفقي، مصر، مطبعة السنة المحمدية، 1952.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، عبد القادر التميمي الداري الغزي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1970.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، بيروت، دار المعرفة، لاتا.
- طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي الشافعي، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت دار الرائد العربي، 1981.
- طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد الداودي، بيروت، دار الكتب العلمية، أولى، 1983.
- العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي، تحقيق: فؤاد سيد، الكويت، 1961.
- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء البغدادي، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1980.
- العذب الفائض شرح عمدة الفارض، ابراهيم بن عبد الله بن ابراهيم الفرضي، بيروت، دار الفكر، ثانية، 1974.
- العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، القاضي أبو بكر بن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب،....
- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، عني بنشرة: ج. برجشتراسر، مصر، مكتبة الخانجي، 1932.
- فتح الغفّار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، زين الدين ابن ابراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، 1936.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ثانية، 1964.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر البغدادي، بيروت دار الآفاق الجديدة، خامسة، 1982.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، وبهامشه الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، بيروت، دار المعرفة، 1975.

- فقه الإمام أبي ثور، سعدي حسين علي جابر، عمان دار الفرقان، وبيروت، مؤسسة الرسالة، أولى، 1983.
- الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1980.
- القوائد البهية في تراجم الكتب الحنفية مع التعليقات السنية على القوائد البهية، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، مصر، مطبعة دار السعادة، 1324هـ.
- الكاشف في معرفة مَنْ له روايةٌ في الكتب الستة، الإمام الذهبي، تحقيق: عزت علي عيد عطية، وموسى محمد علي الموسى، القاهرة، دار الكتب الحديثة، أولى، 1972.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري، بيروت، دار الفكر، 1978.
- كتاب الخراج، أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم، القاهرة، المطبعة السلفية، رابعة، 1392هـ.
- كتاب الشهاوي في تاريخ التشريع الإسلامي، ابراهيم دسوقي الشهاوي، شركة الطباعة الفنية، لاتا.
- كتاب المراسيل، محمد بن عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، عناية: شكر الله بن نعمة الله قوجاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ثانية، 1982.
- كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1965.
- كشف الأسرار في أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1974.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، صححه: أحمد القلاش، بيروت، مؤسسة الرسالة، لاتا.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة، بيروت، دار الفكر، 1982.

- الكنى والألقاب، عباس القمي، بيروت، مؤسسة الوفاء، ثانية، 1983.
- اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين ابن الأثير الجزري، بغداد، مكتبة، المثنى، لاتا.
- لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، أولى، 1330هـ.
- المجموع شرح المهذب، الحافظ محي الدين بن شرف النووي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، لاتا.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط، مكتبة المعارف، لاتا.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أولى، 1980.
- المحلى، ابن حزم الأندلسي، بيروت، دار الفكر، لاتا.
- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن محمد البعلي ثم الدمشقي الحنبلي ابن اللحام، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، دمشق، دار الفكر، 1980.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدمشقي، صححه: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ثانية، 1981.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان، عبد الله بن أسعد اليافعي، حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1338هـ.
- مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1978.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر في التاريخ، علي بن الحسين المسعودي الشافعي، مصر، المطبعة البهية المصرية 1346هـ.
- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، بولاق مصر، المطبعة الأميرية، أولى، 1324هـ.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي، ثانية، 1978.
- معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، 1979.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، تحقيق: د. طه حسين، أمين الخولي، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة، لاتا.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زادة، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، مصر،، دار الكتب الحديثة، لاتا.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، الحافظ: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، أولى، 1979.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، صححه: هلموت ريتر، فسبادن، فرانز شتاينر، ثالثة، 1980.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، لاتا.
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ابن الجوزي، بيروت، نشره خانجي وحمدان، ثانية، لاتا.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، حيدر آباد الدكن، مطبعة دار المعارف العثمانية، 1358هـ.
- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو،....
- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة من كتاب منهاج السنة، ابن مطهر الحلي، تحقيق: محمد رشاد سالم، بيروت، مكتبة خياط، لاتا.
- الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق ابراهيم اللخمي الغرناطي المعروف بالشاطبي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة المدني، لاتا.

- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس، مصر، مصطفى البابي الحلبي، 1951.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي الأتابكي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1933.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، شرح: جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، بيروت، عالم الكتب، لاتا.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، اعتناء جماعة، فيسبادن، فراينز شتاينر، 1969.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.
- الوصول إلى مسالك الأصول، أبو إسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979.

المراجع

- الاتجاهات الحديثة في الاسلام، هاملتون جب، ترجمة هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، لاتا.
- الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر، د. سيد محمد موسى توانا الافغانستاني، اشراف الشيخ مصطفى محمد عبد الخالق، مصر، دار الكتب الحديثة، لاتا.
- الاجماع في التشريع الاسلامي، محمد صادق الصدر، بيروت، منشوراتعويدات لاتا.
- الاجماع في الشريعة الاسلامية، عبد الرازق علي، القاهرة، دار الفكر العربي، لاتا.
- الاسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، القاهرة، مطبعة دار الكتب العصرية، .1936
- اصول الفقه الاسلامي، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، ثانية، لاتا.

- أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، ثانية، لاتا.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، 1980.
- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، د. حسن ابراهيم حسن، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، سادسة، 1965.
- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ثانية، 1966.
- تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، تعريق: د. محمود فهمي حجازي ود. فهمي أبو الفضل، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.
- تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري بك، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، 1960.
- تاريخ التشريع الإسلامي، يوجينا غيانة ستشيجفسكا، بيروت، دار الآفاق الجديدة، أولى، 1980.
- تاريخ الدولة العباسية، د. جمال الدين الشيال، الاسكندرية، دار الكتب الجامعية، 1967.
- تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، د. سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، 1977.
- الحاضرة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، آدم متز، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار الكتاب العربي، رابعة، 1967.
- دائرة المعارف، فؤاد افرام البستاني، بيروت،...، 1908.
- دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، بيروت، دار المعرفة، ثالثة، 1971.
- دراسات في حضارة الإسلام، هاملتون جب، ترجمة: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمد زايد، بيروت، داز العلم للملايين، ثالثة، 1979.
- سيرة الأئمة الاثني عشر، هاشم معروف الحسيني، بيروت، دار القلم، ثالثة، 1981.

- الشريعة الإسلامية تاريخه ونظرية الملكية والعقود، د. بدران أبو العينين بدران، اسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، لاتا.
- ظهر الإسلام، أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ثالثة، 1969.
- عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفاً ومائة فأكثر، جميل بك العظم، بيروت، المطبعة الأهلية، 1336هـ.
- علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية، بيروت، دار العلم للملايين، ثانية، 1980.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، مصر، ملتزم الطبع: عبد الحميد أحمد حنفي، لاتا.
- الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، د. عبد الوهاب ابراهيم أبو سليمان، جدة، دار الشروق، أولى، 1983.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، المدينة المتورة، المكتبة العلمية، أولى، 1396هـ.
- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، 1981.
- المدخل للتشريع الإسلامي، د. محمد فاروق النبهان، بيروت، دار القلم، ثانية، 1981.
- معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، المستشرق زامباور، أخرجه: د. زكي محمد حسن بك وحسن أحمد محمود، مصر، مطبعة فؤاد الأول، 1951.
- معجم علم الإجتماع، بروفسور دينكن ميتشيل، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بيروت، دار الطليعة، أولى، 1981.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لاتا.
- مفتاح كنوز السنة، د. ا.ى. فنسنك، ترجمة: محمد فؤاد عبد الباقي، لاهور، نشره سهيل أكيديمي، 1971.
- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو حبيب، بيروت، دار العربية، لاتا.

- الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، د. محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، أولى، 1983.

المراجع الأجنبية

- Joseph Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence,** Oxford, Clarendon Press, 1953.
- **Shorter Encyclopaedia of Islam**, H. A. R. Gibb and J. H. K. Raners, Leiden, E. J. Brill, 1974.
- **The Encyclopaedia of Islam,** Prepared By a number of Leading Orientalists, Leiden, Brill, new edition, 1979.

المجلات العربية

- مجلة المورد، **الإجماع في الشريعة الإسلامية،** د. رشدي محمد عرسان عليان، المجلد الثاني، السنة الرابعة، العدد الأول، تصدر عن وزارة الإعلام العراقية، 1973.

المجلات الأجنبية

- Arabica Revue D'etudes Arabes, **Islamic Juristic Terminology Before Šafi'i,** AaFar Ishaq Ansari, Leiden, E. J. Brill, 1972, Tome XIX.
- Studia Islamica, **The Basis of Autority of Consensus in Sunnitte Islam**, George F. Hourani, 1973, Vol. XX.

فهرس المصطلحات الأصولية

فهرس الموضوعات

1993/5/8